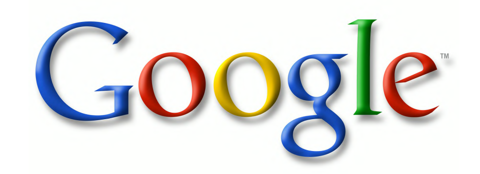



DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.





HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE.

I.

Laval. — Typographie E. Jamin, quai d'Avesnières. — 1879.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

PAR B. HAURÉAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

SECONDE PARTIE

TOME PREMIER

PARIS

G. PEDONE-LAURIEL, LIBRAIRE

13, rue Soufflot, 13

1880



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE

CHAPITRE I.

Reprise des études. — Vues générales sur le XIII[e] et le XIV[e] siècle.

M. Barthélemy Saint-Hilaire fait cette juste observation sur le caractère particulier de la philosophie grecque : « La philosophie grecque, dans toute sa « durée, n'a jamais eu auprès d'elle une autorité « ombrageuse et persécutrice, qui prétendît lui imposer « violemment des solutions toutes faites, dont elle ne « devait pas s'écarter. Il n'y a jamais eu, dans son « sein, ces discussions déplorables et parfois homi- « cides où la raison et la foi religieuse ont été aux « prises. Dans la Grèce, la pensée a joui d'une liberté « absolue, parce qu'elle n'a pas connu de livres sacrés, « gardiens du dogme national (1). » De là, noble Grèce,

(1) Préface de la *Métaphysique* d'Aristote, p. 14.

l'incomparable majesté de toutes les œuvres que tu as transmises. Tu n'avais pas de livres sacrés !

Les livres sacrés ont cet avantage qu'ils procurent au commun des âmes beaucoup de sécurité. Mais on ne peut faire que les âmes mieux douées demeurent toujours soumises à l'autorité de ces livres. Tôt ou tard elles manifestent la volonté de s'en affranchir, et, comme, d'autre part, cette volonté ne peut ne pas être contrariée, il leur faut combattre. Quelle série de combats, d'échecs bientôt réparés, de succès bientôt contestés ! Nous reprenons l'histoire de ces luttes « parfois homicides » au point où nous l'avons interrompue.

Après avoir été la plus forte passion de tous les esprits cultivés, la philosophie, qui n'a pu vivre en paix avec l'Église, est généralement délaissée. Qu'elle le soit à jamais ! crie le chœur des évêques. Pénible et funeste étude, dit Gilbert Folioth, évêque de Londres ; plus on s'approche du but qu'elle se propose, plus on s'éloigne de Dieu : *Logica suis relinquatur sudoribus, quæ, quo proficit amplius apud se, eo sibi dantes operam plus a Deo avertit* (1). On connaît la légende de maître Serlon. Ce professeur de grande renommée avait placé toute sa confiance dans les vérités démontrées suivant les principes de la logique; mais, pour ce qui regarde les articles de la foi, son habitude étant d'en parler le moins possible, il donnait à ses ennemis le droit de dire qu'il les ignorait. Une terrible vision l'ayant converti, soudain il a quitté sa chaire et s'est fait moine (1). La légende de Serlon est l'histoire véri-

(1) *Gilberti Folioth expositio in Cant. cantic.*, Cap. I. ; Migne, *Patrologie*, t. CCII. col. 1174.

(2) *Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. XXVIII, 2e partie, p. 243.

table d'une génération tout entière. Au temps de sa jeunesse, elle encombrait les écoles ; Paris pouvait à peine contenir tous les maîtres et tous leurs auditeurs. Maintenant, sous la pression d'une grande terreur, la foule pénitente des auditeurs et des maîtres court tumultueusement vers les cloîtres lointains. Elle ne veut plus ni lire ni disputer, et les lieux qu'elle recherche sont les plus déserts, comme étant les plus propices à la méditation, à la prière.

Est-ce donc le désaveu définitif de la science, et d'un si beau zèle pour les études profanes ne doit-il rester qu'un remords ? On peut le croire ; il y a beaucoup de signes qui paraissent l'annoncer. Mais ce sont, heureusement, des signes trompeurs. On n'aime pas la science pour un temps. Qu'on s'éloigne d'elle par dépit ou par crainte, on reviendra tôt ou tard se remettre sous le joug qu'on croit avoir quitté pour toujours. Les séductions de la science sont irrésistibles.

La passion qu'elle inspire ne peut, dit-on, aboutir qu'à des mécomptes. C'est là certainement un propos calomnieux. Les leçons des philosophes viennent de cesser ; mais ce qui les a fait condamner, ce n'est pas d'avoir été stériles. Non, sans doute, des clercs, des moines à demi barbares, à demi lettrés, n'ont pas lu sans quelque profit ces fragments d'Aristote, de Platon, de Porphyre, qu'ils considèrent maintenant avec tant de méfiance. L'antiquité profane ne leur était pas restée jusqu'alors inconnue. Donat et Priscien leur avaient enseigné la grammaire. Ils avaient appris de Senèque à discourir tristement sur les maux de la vie, et d'Ovide, de Martial, à s'en distraire un peu trop gaiement ; mais, quand déjà tant de siècles s'étaient écoulés depuis l'invasion de la barbarie, voilà tout le

fruit qu'ils avaient retiré de leur commerce avec les auteurs profanes. Avant que la voix puissante et si loin entendue du jeune Pierre Abélard vînt remettre en honneur la philosophie trop longtemps dédaignée, on comptait en France un nombre suffisant de prosateurs diserts, de versificateurs raffinés, et cependant les intelligences étaient encore généralement engourdies. Cette décevante philosophie, qui ne peut savoir, dit-on, ce qu'elle enseigne, elle a seule pourtant la vertu de nous appeler à vivre de la vie de l'esprit.

N'a-t-on pas alors à lui reprocher d'être ennemie de notre repos ? Il est vrai qu'ayant reçu le premier rayon de cette vivifiante lumière, les intelligences se sont à l'instant éveillées, et que le sentiment du réveil est, pour la paresse, une angoisse. La science exige, en effet, du travail. Mais l'obligation du travail est une loi de la nature ; il n'y a que la paresse pour le contester. Elle le conteste en disant qu'il suffit de croire, et que la croyance est un don obtenu sans effort, sans mérite, un don purement gratuit. Cependant, comme l'a très bien remarqué le sage Aristote, le plus impérieux de nos désirs est encore celui de connaître. Il n'est donc pas vrai que Dieu commande de croire à la condition d'ignorer.

Vers la fin du XIIe siècle, les écoles étant presque désertes, on signale une reprise soudaine des études abandonnées. De là de vives inquiétudes dans le parti des conservateurs, qui n'avait pas eu le temps de recueillir tous les profits de sa victoire. Elles seront plus vives encore, et à bon droit, quand sera mieux connu, mieux compris, le langage, plus ou moins secret ou déguisé, de ces nouveaux philosophes. On

recommencera donc les enquêtes, les poursuites et d'autres arrêts seront rendus. Ce serait trop peu dire de ces arrêts que de les appeler sévères ; ils seront cruels, ils seront d'une cruauté jusqu'alors inouïe. Mais tout l'effroi qu'ils pourront inspirer ne saura prévaloir contre la force des choses. Les bûchers éteints, on regrettera bientôt de les avoir allumés, et, après cette nouvelle disgrâce, la philosophie retrouvera des clients encore plus nombreux que ceux d'autrefois ; elle aura reconquis, pour ne plus le perdre, l'empire des esprits.

C'est là ce qui s'accomplit dans la période dont nous allons écrire l'histoire. Elle comprend deux siècles, dont le plus grand fut le premier.

Cette loi de la nature que suit la raison lorsqu'elle essaie de pénétrer le mystère des choses, n'exerce pas toujours la même action sur l'intelligence humaine ; ce désir de tout sonder, de tout connaître, même ce qui ne doit jamais être connu, n'est pas toujours également vif et dominant. Il y a des races qui l'éprouvent moins que d'autres, et, dans la vie des races qui semblent les plus ingénieuses, il y a des temps où prévaut une sceptique indolence, où le besoin qui se fait le plus sentir est celui de vivre en paix, de rester en place, tandis qu'en d'autres temps les esprits, travaillés par un besoin contraire, ne sont impatients que de savoir, d'agir, d'innover. Le XIIIe siècle est à bon droit compté parmi les siècles novateurs. Il vient de commencer et déjà se manifestent les mêmes tendances dans la société religieuse et dans la société civile. Il faut que partout l'on se meuve, et que partout on s'emploie soit à détruire, soit à fonder quelque chose ; ce qui semble intolérable, c'est le repos.

En France, en Italie, en Allemagne, dans la Bretagne insulaire, tous les rois, tous les princes, tous les chefs des familles prépondérantes ont le glaive en main et se livrent de meurtriers combats, à la suite desquels l'ordre politique se transforme et les nationalités se constituent. Est-ce le simple jeu des ambitions rivales qui produit un si grand tumulte ? Les ambitieux sont de tous les temps ; pour qu'il leur soit donné de changer le monde, il faut que le monde aspire après le changement. Au milieu de ces luttes affreuses, des trèves sont conclues, des arrangements particuliers désarment les princes ; mais alors ce sont les soldats qui se tournent contre leurs chefs ; sur tous les points de l'ancien empire d'Occident on voit apparaître des bandes formidables, qui, sous les noms et les drapeaux les plus divers, menacent tous les établissements de l'ancienne société, et ruinent ceux qu'elles rencontrent sur leur passage avec une fureur que rien ne semble pouvoir satisfaire. Des prophètes assurent que la fin des temps est venue ; quelques hommes plus calmes et plus sages croient qu'il est utile d'offrir un aliment à cette activité délirante, et, par leurs conseils, les papes et les rois font prêcher des croisades. Aussitôt l'Europe se précipite sur l'Asie. « Les croisades, » a dit une femme peu romanesque, à l'ordinaire très-sensée, mais qui savait mal l'histoire, « les croisades me paraissent aussi « extravagantes que le roman d'Amadis, et cette pas- « sion pour recouvrer les lieux saints la plus plate « entreprise qui pût jamais passer par la tête (1). » Ces croisades, quand on les juge sans avoir égard aux circonstances, doivent, en effet, paraître aussi folles qu'elles ont été désastreuses ; mais, puisqu'il fallait un

(1) *Lettres de Mme Du Deffand* ; édit. Lescure, t. II, p. 122.

champ de combat à des masses avides de combattre, puisqu'il leur fallait des villes à piller, à dévaster, ne fut-il pas prudent de les envoyer aux plaines de l'Asie, de l'Afrique, assignées pour théâtre à leur démence ravageuse et sanguinaire ?

Eh bien ! c'est durant cette crise sociale, durant ces guerres civiles, étrangères, que se produisent les plus grands artistes, les plus grands docteurs du moyen-âge. Partout s'élèvent de gigantesques cathédrales, construites selon les règles d'un art nouveau. Les écoliers affluent de toutes parts, en si grand nombre, aux lieux où se distribue la science, que les écoles deviennent des villes. On voit fonder presque dans le même temps, après l'université de Paris, celles d'Orléans, de Bourges, de Toulouse, de Montpellier. Les papes, les rois les protègent, les dotent de privilèges, de revenus considérables. Contre l'université de Paris, la plus glorieuse de toutes, de nouveaux ordres religieux, plus lettrés que les anciens, s'efforcent d'organiser une redoutable concurrence. Mais, si de là viennent de fâcheuses querelles, le bon effet de cette rivalité sera de stimuler le zèle des maîtres et de leurs élèves. La Sorbonne est instituée et bientôt sont ouverts d'autres colléges semblables, asiles offerts aux pauvres écoliers par la charité des riches prélats.

Fière de présider à la distribution de la science, l'Église se laisse volontiers persuader qu'elle n'a plus à la redouter. Enfin elle a trouvé, dit-elle, le moyen d'accorder la raison et la foi. A la foi de commander, à la raison d'obéir. Cela convenu, l'entente devient facile ; tout subalterne est-il nécessairement un insoumis ? Les mystiques ont eu le tort de contester à la raison qu'elle soit propre à rendre des services ; on

déclare, on proclame que les mystiques se sont trompés, que la raison peut très utilement servir la foi, et, cette déclaration faite, on se persuade que la raison et la foi sont décidément réconciliées. C'est une illusion ; on ne peut faire la paix entre la raison et la foi qu'en attribuant à chacune d'elles un domaine particulier, fermé par d'infranchissables barrières. Mais, à la faveur de cette illusion, la raison voit, du moins, reconnaître quelques-uns de ses droits. L'Église encourage l'étude ; l'école rend à l'Église de très humbles hommages. Les papes applaudissent, et chaque jour la liberté gagne du terrain.

Comme on l'a remarqué, la philosophie fut, au XIIIe siècle, la science qui remplit le rôle principal parmi les autres sciences d'origine profane. C'est une juste remarque, qui sera confirmée par beaucoup de preuves. Voici donc le caractère particulier du XIIIe siècle en ce qui regarde la direction des études et l'éducation des esprits : il est philosophe, il est même, à proprement parler, idéologue ; sa méthode inquisitive est la spéculation, sa méthode démonstrative est l'argumentation, et dans l'usage qu'il a fait de l'une et de l'autre il n'a pas encore été surpassé. C'est pourquoi l'ère vraiment glorieuse de l'enseignement scolastique commence et finit avec le XIIIe siècle.

Quoique la philosophie soit, dans l'ordre logique, la première des sciences morales, elle aurait pu n'être pas cultivée la première après les temps de barbarie. Mais comme elle eut cet avantage, il lui fut ainsi donné de contribuer à la restauration postérieure des autres sciences et de leur imposer ses méthodes avec ses principes ; ce qui suffit pour les maintenir sous son autorité quand elle ne fut plus

elle-même l'objet de si fervents hommages. C'est ce qu'on vit au XIVe siècle. Le XIVe siècle, qui s'ouvre par les débats de Philippe-le-Bel et de Boniface VIII, n'a pas le goût des inductions métaphysiques ; il a celui des déductions pratiques ; les sciences qu'il préfère étudier sont la physique, qui commence à devenir expérimentale, la morale, la politique, le droit canonique et le droit civil. Il est encore un grand siècle, puisqu'il doit faire, avec beaucoup de ruines, beaucoup de constructions nouvelles ; cependant il occupera, dans cette histoire, la moindre place, n'ayant pas été fécond en philosophes remuants et renommés. Nous ne disons pas qu'il ait tout à fait négligé la philosophie. C'est une injure qui ne peut lui venir de nous. Bien au contraire, nous professons une vive estime pour sa philsophie nullement téméraire, nullement bruyante, très circonspecte et très sensée. Mais les foules ne se forment pas autour des sages. C'est pourquoi Guillaume d'Ockam eut moins de disciples que Duns Scot.

Nous abrégeons ce discours préliminaire, avec le désir de commencer au plus tôt le récit des grandes luttes dont l'école fut le théâtre durant ces deux siècles si différents l'un de l'autre. Nous ne pouvons toutefois entrer en matière sans faire d'abord connaître comment eut lieu la restauration de ces études profanes, que nous avons précédemment laissées en pleine décadence et dans un complet discrédit.

La première impulsion vers ces études avait été donnée par quelques livres d'Aristote, traduits et commentés par le latin Boëce. La seconde le fut par d'autres livres du même philosophe, commentés par les Grecs d'Alexandrie et leurs disciples juifs ou musulmans.

Assurément nous ne sommes pas de ceux auxquels il plaît d'amoindrir les grands évènements en leur assignant les plus petites causes. Oui, toutes les manifestations de l'intelligence humaine se succèdent dans un ordre qu'on peut appeler, au gré des systèmes, fatal ou divin. Si l'on n'a pas une notion assez claire de cet ordre pour prévoir sûrement les choses qui doivent être, on se persuade et l'on démontre qu'il existe en constatant le régulier enchaînement des choses qui ont été. Le cas fortuit joue, sur la scène de ce monde, un rôle vraiment secondaire. Attribuer au cas fortuit toutes les révolutions imprévues, c'est donc imputer à la cause accidentelle ce qui vient de la cause nécessitante. La cause nécessitante est le fait du dedans, qui se produit, au cours des temps, selon la loi qui régit nos destinées; la cause accidentelle est le fait du dehors par qui cette loi se révèle. Ainsi nous croyons fermement que, malgré tous les anathèmes de l'Église contre la philosophie et les philosophes, la raison, dont le propre est de raisonner, aurait toujours fini par faire prévaloir ses droits méconnus; mais il nous est, d'autre part, clairement prouvé que la lecture de la *Physique*, de la *Métaphysique*, du *Traité de l'âme* et des commentaires joints à ces livres par quelques théologiens musulmans fut, vers la fin du XII[e] siècle, la raison contingente de cette révolte nécessaire, dont l'éclat aurait pu tarder et résulter d'un autre accident.

CHAPITRE II

Philosophie des Arabes et des Juifs.

Les Arabes étaient alors très supérieurs aux Latins dans toutes les sciences qu'on appelle justement libérales. Moins barbares à l'origine que les hommes du nord, ils s'étaient plus facilement et plus tôt civilisés au contact des populations par eux vaincues. Un de leurs anciens califes, Omar Ibn al-Khattab, a bien, il est vrai, quelques traits de ressemblance avec notre Clovis. On rapporte que les Arabes, ayant conquis la Perse, trouvèrent dans ce beau pays un grand nombre de livres, et que le chef de l'expédition ayant fait demander au calife Omar s'il convenait de les distribuer, comme le reste du butin, aux vrais croyants, celui-ci répondit : « Non, jette à l'eau tous ces livres. S'ils « renferment ce qui peut guider vers la vérité, nous « avons reçu de Dieu, pour nous y conduire, un guide « bien meilleur. S'ils renferment des tromperies, nous « en serons heureusement débarrassés (1). » Mais plus tard, quand, après avoir soumis tant de peuples, ces nomades devinrent sédentaires, ils montrèrent une égale aptitude pour les lettres, les sciences et les arts.

(1) *Prolégomènes* d'Ibn-Khaldoun, dans les *Notices et extr. des Man.*, t. XXI, prem. part., p. 125.

L'étude de la philosophie commença chez les Arabes vers l'époque où la dynastie des Ommiades fut remplacée par celle des Abacides. Les Abacides avaient fait un long séjour dans le Khorasan, au milieu de populations dont les mœurs étaient douces et l'esprit cultivé. Ils revinrent dans leur pays avec le dessein des réformes qui, dans la suite, furent entreprises par Abou Djafer el-Mansour. Appelés par ce calife dans les écoles récemment ouvertes, ces maîtres futurs de l'Europe chrétienne firent, dit-on, leur premier apprentissage sous la discipline de quelques juifs et même de quelques païens, venus de Syrie, qui leur transmirent d'abord des notions assez étendues sur l'arithmétique, l'astronomie, la physique et la médecine des Grecs. Ils furent ainsi conduits des sciences physiques aux sciences morales. Comme on peut le supposer, Galien, qui parle souvent de Platon et d'Aristote, dut leur inspirer le désir de mieux connaître ces philosophes de si grand renom. La plupart des ouvrages d'Aristote, dont on avait depuis longtemps un texte syriaque, furent alors traduits du syriaque en arabe. Les premières de ces versions arabes sont attribuées à un certain Jean Ibn-al-Batrik, contemporain du calife Al-Mamoun (1) qui régna de l'année 813 à l'année 833. Il s'établit ensuite à Bagdad, en d'autres villes, des collèges d'interprètes. Au temps d'Al-Motawakkel, Honaïn ben-Ishak, que nous appelons Johannitius, médecin nestorien de Bagdad, son fils Ishak ben-Honaïn, et son neveu, Hobeish el-Asam, traduisirent en arabe les principaux ouvrages d'Aristote, de Thémiste, de Porphyre, d'Ammonius, d'Alexandre d'Aphrodisias,

(1) E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, p. 57.

et, dit-on, outre quelques dialogues de Platon, les petits traités de Proclus (1).

Les Syriens d'Édesse et les Arabes de Bagdad étaient donc, au VIIIe, au IXe siècle de notre ère, avec les Scots d'Hibernie, les derniers représentants, les derniers conservateurs de la philosophie hellénique. Très excité chez les Arabes par les encouragements des califes, le goût des études gagna rapidement l'Afrique et l'Espagne. Nous voyons en Espagne, au Xe siècle, le calife Hakem II s'employer de tous ses efforts, et avec le plus grand succès, à faire venir de l'Orient des livres, des maîtres, et à créer des écoles. « Son palais, dit M. Renan, devint un atelier, où l'on « ne rencontrait que copistes, relieurs, enlumineurs. « Le catalogue de sa bibliothèque formait quarante « volumes, et encore n'y trouvait-on que le titre et « la description sommaire du livre. Quelques écrivains « racontent que le nombre des volumes montait jus- « qu'à quatre cent mille, et que, pour les transporter « d'un local à un autre, il ne fallait pas moins de six « mois (2). » Le récit de ces écrivains n'est pas assurément digne de toute confiance; ils doivent ajouter beaucoup à la vérité : on peut néanmoins admettre qu'aucun des livres alors connus ne manquait dans la bibliothèque du calife Hakem II. Ajoutons que les principaux de la nation suivirent son exemple. Ces magnifiques seigneurs faisant partout rechercher les beaux livres, l'Andalousie fut le bazar où, de toutes les régions du monde, les marchands juifs, arabes,

(1) Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III. — Amable Jourdain, *Recherches critiq.*, p. 78 et suiv. — Munk, *Dictionn. des Sciences philos.*, au mot *Arabes*. — Ern. Renan, *De philos. perip. apud Syros*, p. 58. — Ch. Jourdain, *Philos. de saint Thomas*, t. I., p. 22.

(2) Ern. Renan, *Averroès*, p. 3.

vinrent apporter et vendre à grand prix les monuments, les débris conservés de la littérature, de la philosophie profanes. Dans les académies de Cordoue, de Séville; de Grenade, de Tolède, de Valence, de Jaën, de Malaga, de Murcie, une nombreuse jeunesse entourait d'habiles interprètes de ces textes savants.

Nous dirons plus loin comment la *Physique*, la *Métaphysique* et tant d'autres livres d'Aristote passèrent de leurs mains aux mains de nos docteurs. Nous avons présentement à faire connaître les opinions diverses que professèrent, dans leurs écoles d'Orient et d'Occident, les plus célèbres de ces interprètes, de ces amplificateurs arabes et juifs. Nos régents de Paris ayant reçu par leur entremise des textes peu fidèles et commentés avec la plus grande liberté, l'influence de ces libres commentaires n'a pu manquer d'être considérable sur des esprits naïvement avides de toute science. On ne conteste pas, assurément, que les ouvrages authentiques d'Aristote soient composés avec beaucoup de méthode ; on se permet néanmoins de faire remarquer qu'il n'est pas toujours facile de le comprendre. Sa phrase est courte, simple, sans images, sans vains ornements ; mais il s'exprime sur les questions graves, sur ce qu'on appelle le fond des choses, avec une prudence vraiment trop discrète. C'est pourquoi l'on a mis à son compte, dès les temps anciens, les systèmes les plus différents. Ce manque d'accord ayant toujours existé, même parmi les plus respectueux disciples d'Aristote, nos docteurs du moyen-âge n'ont fait que continuer de vieilles disputes. Ainsi, l'on jugerait très mal saint Thomas et Duns Scot, on les croirait plus inventifs ou plus téméraires qu'ils ne l'ont été, si l'on ignorait comment Avicenne, Algazel, Aver-

roès leur ont exposé la doctrine d'Aristote sur les points capitaux de la philosophie. C'est donc pour nous une obligation de dire d'abord quels furent les sentiments communs ou particuliers de ces chefs d'école, pour indiquer déjà quelle part d'honneur ou de responsabilité leur appartient dans les thèses différentes qui doivent renouveler de si vifs débats.

Les Arabes nous désignent comme un de leurs plus anciens philosophes Abou-Jousouf Jaacoub ben-Ishâk Al-Kendi, contemporain du calife Al-Mansmoun. Ce laborieux écrivain avait composé deux cents volumes, ou plutôt deux cents traités sur un nombre à peu près égal de questions philosophiques. Le catalogue de ces nombreux écrits est dans la *Bibliothèque arabique-espagnole* de Casiri. On y rencontre divers commentaires sur Aristote, et c'est principalement à ces commentaires qu'il dut sa grande renommée. Cependant ils étaient beaucoup moins lus dans les écoles d'Espagne, à la fin du XII[e] siècle, qu'ils ne l'avaient été, dans le IX[e], à l'école de Bagdad. Ils ne furent donc pas traduits en latin à l'usage de nos docteurs. Nos docteurs ne connurent, sous le nom d'Al-Kendi, que des traités originaux sur les facultés de l'entendement, la raison, le sommeil et le rêve et sur diverses questions d'arithmétique et d'astronomie. Mais, disons-le déjà, ce furent les imprudents qui citèrent ces traités sans faire aucune réserve. Les cauteleux ne tardèrent pas à les dénoncer comme farcis des plus dangereuses maximes. Voici l'opinion de ceux-ci, très nettement exprimée dans un petit livre du XIII[e] siècle, qui a pour titre *Tractatus de erroribus philosophorum*. Tout le dixième chapitre de ce livre concerne Al-Kendi. C'est un savant homme, très digne d'estime, mais qu'il faut

lire avec méfiance, car il s'est bien souvent trompé. « Il y a, dit l'auteur du petit livre, beaucoup d'erreurs « dans le traité d'Al-Kendi qui est intitulé *Théorie des « arts magiques*. Il se trompe lorsqu'il émet sans con- « tradiction cette doctrine, que les événements terres- « tres dépendent de la situation des astres... Il se « trompe encore en croyant que les effets de toutes « les causes qui sont en ce monde s'étendent à tous « les individus ; il s'ensuivrait, en effet, que toute « cause, et même toute cause créée, aurait un pouvoir « infini, et que le pouvoir de chaque cause s'étendrait « à tous ses effets... Une autre de ses erreurs consiste « à prétendre qu'il suffit de bien connaître une des « choses qui subsistent en ce monde, pour avoir une « claire notion de ce monde tout entier ; c'est ce qu'il « dit dans son chapitre sur les rayons des étoiles, as- « surant que la connaissance parfaite d'un seul indi- « vidu de ce monde nous offre, comme dans un mi- « roir, toute la représentation de l'harmonie cé- « leste.... Enfin, il se trompe en ce qui regarde les « attributs divins, disant qu'on les donne abusivement « à Dieu, et que ces noms de créateur, de premier « principe, de Dieu des dieux ne conviennent pas au « Dieu inconnu. En effet, à son avis, toutes ces perfec- « tions qui se disent de Dieu ne font aucunement « connaître ce qu'il est en vérité (1).» Ce n'est là qu'un

(1) « Alhundus, in libro de *Theorica artium magicarum*, multos errores protulit. Erravit enim quia simpliciter et sine contradictione asseruit futura pendere ex conditione supercœlestium corporum... Ulterius erravit quia credidit effectum omnium causarum mundalium pertingere ad quodlibet individuum ; ex quo sequitur omnem causam etiam creatam quodammodo infinitam habere virtutem, ex quo virtus cujuslibet causæ ad omnem effectum attingit... Ulterius incidit in alium errorem, quod, qualibet re hujus mundi plene cognita, plene totius mundi haberetur notitia ; et hoc est quod ait in capitulo de radiis stellarum, quod unius individui hujus mundi con-

extrait de l'acte d'accusation dressé par nos orthodoxes contre le philosophe Al-Kendi ; mais cet extrait peut nous suffire, puisqu'il nous apprend dans quel esprit le premier-né des philosophes arabes avait commenté les livres d'Aristote. Des conclusions que l'on vient de nous dénoncer comme autant d'erreurs, une seule, la dernière, peut être à bon droit considérée comme péripatéticienne. Dès le VIII[e] siècle de l'ère chrétienne, Wâcil-ibn-Ata, l'illustre chef de la secte des Motazales, ou dissidents, avait ainsi prétendu que l'essence divine ne saurait être proprement qualifiée ; que Dieu, n'étant le sujet d'aucun accident, n'a pas d'attributs positifs et réels (1). On peut donc croire que les Motazales avaient convaincu sur ce point de doctrine le sage et savant Al-Kendi. Il n'est pas toutefois impossible qu'il ait tiré des écrits d'Aristote cette juste critique des attributs divins. Quoi qu'il en soit, ses autres opinions sont toutes imputables à la gnose alexandrine ; Aristote n'y est pour rien. En rapprochant et mêlant ces thèses d'origine diverse, Al-Kendi se proposait peut-être de concilier la religion et la philosophie. Si ce fut son dessein, il y échoua. Repoussé par les théologiens rigides, il eut, du moins, l'honneur de fonder une école de philosophes ; mais cette école n'eut pas une doctrine bien réglée. On y avait pour loi de raisonner comme Aristote, et l'on y rêvait comme Platon. L'influence d'Al-Kendi et de ses

ditio plene cognita tanquam per speculum cœlestis harmoniæ conditionem totam repræsentat... Ulterius erravit circa divina attributa, credens talia Deo competere abusive, nolens Deum incognitum dici creatorem et principium primum et dominum deorum ; voluit enim quod perfectiones de Deo dictæ nihil dicunt positive de Deo. » *Tractatus de erroribus philosophorum* ; Man. lat. de la Biblioth. nat., num. 16,195.

(1) Munk, note sur le ch. LXXI de la prem. partie du *Guide des égarés* ; t. I, p. 337.

disciples fut chez nous, au XIII[e] siècle, évidemment fâcheuse. En effet, parmi les erreurs qui lui sont attribuées, et qui sont de vraies erreurs selon la saine philosophie et selon la saine religion, quelques-unes ont été reproduites, dans nos écoles même, par des théologiens de grande renommée. L'imprudence fut, au moyen-âge, souvent censurée ; on constate néanmoins que les maîtres les plus applaudis n'ont pas toujours été les plus prudents.

Les travaux d'Al-Kendi sur la philosophie d'Aristote furent continués par Hassan ben-Sawâr, dont les écrits sont rarement cités, s'ils le sont quelquefois, par nos docteurs du XIII[e] siècle. Ils citent souvent, au contraire, avec le plus grand respect, Abou-Naçr Mohamed ben-Mohamed ben-Tarkhan Al-Farabi, ainsi nommé du lieu de sa naissance, la ville de Farab, en Mawaralnahar. Après avoir étudié la doctrine d'Aristote à l'école de Bagdad, Al-Farabi se rendit à celle d'Harran. Il enseigna plus tard à Damas, où il mourut l'an 950 de notre ère. Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Vincent de Beauvais se sont beaucoup servi des commentaires d'Al-Farabi sur la *Logique* d'Aristote. Ils avaient encore entre les mains divers ouvrages de ce philosophe plus librement composés : une sorte d'encyclopédie, appelée en arabe *I'huçâ-al-'Oloum,* en latin *De scientiis*, et un traité *De intellectu et intellecto.* La logique avait été l'objet principal des études d'Al-Farabi,et, comme logicien, il ouvrit à nos docteurs scolastiques des voies qu'Abélard n'avait pas soupçonnées. Si, d'ailleurs, les critiques du XIII[e] siècle ne lui reprochent pas un grand nombre d'erreurs, c'est qu'ils l'ont imparfaitement connu. Au XII[e] siècle, on avait ignoré que Porphyre dût être compté parmi les

complices de Proclus; de même, au XIII[e], on était loin de supposer qu'Al-Farabi passait, chez les Arabes, pour le précurseur d'Averroès. Il est vrai que, sur un point important, le maître et le disciple ne s'accordent guère. Al-Farabi n'a certes pas admis l'unité substantielle des âmes, après avoir judicieusement remarqué, bien avant Pomponace, que, suivant les principes de l'école péripatéticienne, on ne prouve pas même que les âmes subsistent séparées des corps.

Après Al-Farabi se place Avicenne, qu'il faut nommer Abou-Ali-Al-Hocëin-Ibn-Sina, né, en l'année 980, à Afchénah, bourg aux portes de Chyraz. Il étudia d'abord la philosophie à Bokhara, sous Abu-Abdallah, et fut ensuite envoyé par son père à Bagdad. Il eut bientôt acquis la renommée d'un sage, d'un homme versé dans toutes les sciences, et, comme il était d'ailleurs d'une famille honorée de l'estime du peuple et du prince, il allait être appelé à remplir les principales charges de l'état, quand la disgrâce des Samanides, ses protecteurs, le contraignit à chercher un asile près du roi de Kharizm. Ici commence, pour le jeune Ibn-Sina, l'existence la plus tourmentée. Il erre de ville en ville, et, partout où la fortune porte ses pas, il est appelé dans les palais et recherché par les princes, ou poursuivi comme criminel et jeté dans les prisons. Nous ne pouvons raconter ici toutes ses aventures, qu'on pourrait croire empruntées à quelques-unes des mille fables recueillies par Galland. Il est, du moins, certain que, durant le cours de cette vie si féconde en incidents variés, Avicenne employa ses loisirs aux travaux qu'on appelle à bon droit les travaux de l'esprit, s'appliquant à la fois à toutes les sciences et composant de nombreux et volumineux

ouvrages qui ont joui longtemps d'un immense crédit.

On avait en France, dès la fin du XII[e] siècle, à peu près toutes les œuvres médicales et philosophiques d'Avicenne qui furent éditées à Venise, vers la fin du XV[e], par quelques chanoines réguliers de Saint-Augustin, sous ce titre : *Avicennæ, peripatetici philosophi ac medicorum facile principis, Opera in lucem redacta,* Venise, 1495, in-fol. Leur succès fut si grand dans nos écoles, que Brucker a pu dire sans exagération : *Usque ad renatas litteras non inter Arabes modo, verum etiam inter christianos, dominatus est Avicenna, tantum non solus* (1). Nous devons donc rechercher dans quel esprit Avicenne avait soit commenté, soit abrégé les livres d'Aristote. Quand nous l'aurons appris, nous pourrons apprécier ce que lui doivent plusieurs de nos éminents scolastiques.

En logique, Avicenne suit Al-Farabi ; il ne prétend rien ajouter à l'*Organon* et se contente d'en reproduire toutes les définitions. En physique, il est un peu plus novateur, et voici les hérésies que lui reproche l'auteur déjà cité du *Tractatus de erroribus philosophorum :* « Avicenne, dit-il, s'est trompé ou » paraît s'être trompé, lorsque, dans le troisième » traité de sa *Métaphysique,* au chapitre qui concerne » la division de la substance corporelle, il n'attribue » qu'une forme au composé, soutenant que rien du » dehors ne vient spécifier la forme du genre ; d'où il » suit que la forme de l'espèce n'est pas quelque » essence autre que l'essence de la forme du genre. » Il s'est, de plus, trompé en supposant l'éternité du » mouvement... Une autre de ses erreurs a été de pré-

(1) *Histor. crit. phil.*, t. III, p. 88.

» tendre que rien de muable ne peut procéder immé-
» diatement d'un Dieu immuable... Une autre a été
» d'admettre l'éternité du temps... Il a faussement
» encore exposé comment les choses sont émanées du
» premier principe; car non-seulement il a dit que
» cette émanation ne s'est pas faite dans le temps, il a
» dit encore que toute chose immédiatement émanée
» du premier principe est numériquement une, comme
» l'intelligence première (1). » Ainsi l'une des erreurs d'Avicenne est, dit-on, de n'avoir pas admis la pluralité des formes. Ce grief nous apprend à quelle école appartient l'auteur du réquisitoire. Tous les nominalistes répéteront, après Aristote, après Avicenne, que la forme substantielle mérite seule le nom d'essence, et rejetteront d'une seule voix la thèse réaliste, qui consiste à supposer, dans la nature, autant d'essences et de formes que l'esprit conçoit de genres, d'espèces et de modalités prédicamentales. Passons donc rapidement sur le premier chef d'accusation. Les autres sont plus graves.

Pour ce qui regarde le second, il semble dès l'abord ne pas concerner moins Aristote qu'Avicenne. La con-

(1) Avicenna erravit, vel errasse videtur, ponens unam formam in composito, ut patet ex tertio tractatu *Metaphysicæ* suæ, capitulo de divisione substantiæ corporeæ, ubi vult quod forma generis non specificetur per aliquid extrinsecum; per quod invenitur quod forma speciei non sit aliqua essentia præter essentiam formæ generis. Ulterius erravit in ponendo æternitatem motus : posuit enim motum æternum esse, unde ait in nono *Metaphysicæ* suæ, capitulo de proprietate activa primi principii..., motum non fieri postquam non fuit, nisi per aliquid quod erat, et in quod erat non cœpit fieri nisi per motum contingentem illum alium motum... Ulterius voluit quod a Deo invariabili nihil variabile immediate progredi poterat... Ulterius erravit quia posuit æternitatem temporis.... Ulterius erravit de exitu rerum a primo principio ; nam non solum posuit producta a primo processisse ab eo ab æterno, sed etiam voluit quod a primo non procedit immediate nisi unum numero, ut intelligentia prima... *Tractatus de erroribus philos.;* n° 16,195 de la Biblioth. nation.

tinuité, l'éternité du mouvement, c'est, en effet, un des principes de la physique péripatéticienne. Mais ce n'est pas ce principe qui révolte le plus notre censeur orthodoxe ; c'est toute la série des conséquences qu'on en tire. Al-Farabi et plus tard Avicenne, séduits, égarés par les chimères de Jamblique, de Proclus, ont très-librement discouru sur les données de la *Physique* ; dans les explications qu'il fournit touchant la génération des choses, Avicenne met beaucoup du sien au compte d'Aristote. C'est une remarque déjà faite par Averroès (1) ; et elle est fondée, bien qu'Averroès n'ait pas le droit de reprocher aux autres ce défaut de fidélité. La thèse d'Avicenne est donc que l'éternel, l'immuable, ne peut immédiatement produire ce qui s'altère sans cesse, ce qui naît pour mourir, et, afin d'expliquer comment de tels effets dérivent néanmoins d'une telle cause, il suppose des sphères en nombre infini, qui, procédant les unes des autres, vont du premier moteur immobile au plus infime des êtres animés.Le premier moteur communique le mouvement à son propre tourbillon ; celui-ci meut le tourbillon inférieur, lequel en meut un autre, et ainsi de suite, de telle sorte que l'effet instantané de ces impulsions successives a toujours été la création d'une sphère nouvelle. Mais, comme l'impulsion donnée par le premier moteur a beaucoup perdu de son énergie lorsque les dernières sphères sortent du néant, les individus qui les habitent ne possèdent plus la vie au même degré que les substances des sphères supérieures ; c'est pour cela qu'ils s'altèrent si vite, tandis que les premiers-nés du suprême moteur sont éternels comme

(1) Munk, *Mél. de phil. juive*, p. 360.

lui. On voit que tout cet échafaudage cosmogonique a pour assises une thèse alexandrine, la thèse de l'émanation. Elle sera plus d'une fois reproduite dans le XIIIe siècle, sous le nom d'Aristote.

Voici maintenant ce qu'il y a de plus original dans la métaphysique d'Avicenne. Au livre III du *Traité de l'âme* (1), Aristote distingue, en des termes qui ne sont pas d'une clarté suffisante, ces deux modes différents de l'intelligence, le mode actif et le mode passif. L'obscurité de ce passage a fort agité l'esprit des commentateurs. Aristote s'étant servi de ces mots « l'intelligence séparée,» c'est-à-dire, comme il semble, séparée du monde, séparée des corps, pour qualifier le principe actif par excellence, la plupart des commentateurs grecs ou arabes ont ensuite recherché l'essence même de ce principe externe, qui, pénétrant soit par infusion, soit par irradiation, dans l'entendement passif, l'entendement humain, l'éveille, le vivifie, le fait agir, ou, comme on dit, l'actualise. Les uns ont défini ce principe Dieu lui-même. Les autres l'ont défini l'âme universelle, émanée de Dieu, l'âme du monde, subsistant hors du monde. Cette dernière définition, à laquelle Averroès doit donner les développements que nous ferons connaître, se retrouve en germe chez Avicenne ; mais Avicenne, hâtons-nous de le dire, reste bien en arrière des fictions averroïstes. Il se contente, en effet, de soutenir que l'intellect est, en acte final, une substance pure de tout mélange, une forme substantiellement assistante, qui meut et détermine la matière sans recevoir d'elle aucune détermination. Cela peut être assurément considéré comme portant quelque atteinte à la notion de la personnalité

(1) Chap. v.

humaine ; il demeure toutefois établi, dans ce système, que chaque individu possède un intellect qui n'est pas celui d'un autre individu et n'est pas davantage l'intellect commun. Ce n'est là ni le texte, ni l'esprit d'Aristote ; c'est une paraphrase du *Traité de l'âme* faite par un lointain disciple de Zoroastre. Cependant, que l'on y prenne garde, de même que, dans sa physique, Avicenne a protesté contre la thèse des natures universelles, de même, dans sa métaphysique, il repousse la thèse de l'âme commune. Voilà des réserves péripatéticiennes. Mais est-ce bien là toute la métaphysique d'Avicenne ? Interrogeons encore notre censeur anonyme : *Ulterius erravit (Avicenna) quod ex hoc processit in errorem ut diceret animas cœlestes produci ab intelligentiis, sive ab angelis, et unam intelligentiam produci ab alia... Ulterius animas nostras posuit esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum et per consequens beatitudo nostra.... Ulterius erravit, volens intelligentiis non posse (esse) aliquid mali, contradicente Scriptura quod in angelis suis reperit pravitatem... Ulterius erravit circa cognitionem divinam, volens eam non posse cognoscere singularia in propria forma, ut patet ex quarto Metaphysicæ suæ, capitulo ultimo. Ulterius erravit circa divina attributa, volens quod scientia Dei et aliæ perfectiones ejus non dicunt aliquid positive in ipso, sed solum dicta sunt per remotionem, quod est contra viam sanctorum...* Pour être, selon nos orthodoxes, des erreurs théologiques, toutes ces assertions ne sont pas des erreurs philosophiques. Quoi qu'il en soit, le désaccord qui vient d'être signalé, sur des points importants, entre la doctrine de l'Église et la méta-

physique d'Avicenne, jettera plus d'une fois nos docteurs scolastiques en de grandes perplexités. A bon droit, en effet, Albert-le-Grand et saint Thomas faisaient grand état de son autorité, le trouvant à l'ordinaire un judicieux et sincère interprète. C'était bien le juger. Il n'y a pas un théologien arabe ou juif qui n'ait produit, sous le nom d'Aristote, quelque opinion très-peu conforme à la doctrine de ce philosophe, et celui qui paraît avoir le moins souvent commis ce péché, c'est Avicenne. Un de ses plus durs censeurs, Algazel, l'a lui-même reconnu : « Avicenne fut, dit-il, « un payen, un infidèle ; mais nul n'a mieux exposé la « doctrine d'Aristote (1). » Cela tient à ce qu'il accepte franchement, sans aucune réserve, la définition de la substance qui se lit au premier chapitre des *Catégories*. Cette définition ne supporte pas, en effet, de grands écarts ; quand on va s'éloigner de la vérité, elle y ramène.

Avicenne mourait en l'année 1037. Vers le même temps, en Espagne, dans la ville de Malaga, vivait un philosophe juif d'une audace singulière, l'auteur du *Fons vitæ*, Salomon ben-Gebirol, que les Latins appellent par corruption Avicebron, ou Avicembron. On ne trouve aucun renseignement sur ce personnage dans l'*Histoire* de Brucker ni dans celle de Tennemann. Il avait joui d'une grande célébrité, son nom avait été maintes fois chargé d'anathèmes ; mais on ne savait rien de sa vie et l'on croyait même que son livre, si souvent cité, pour être si souvent condamné, avait été finalement anéanti par les orthodoxes arabes, juifs ou chrétiens. Deux textes de ce livre, l'un hébreu,

(1) *Le préservatif de l'erreur*, trad. par M. Barbier de Meynard, p. 26.

très incomplet, l'autre latin, très inexact et très bouleversé, ont été trouvés par M. Munk, qui s'est empressé de publier le texte hébreu, suivi d'une version française (1).

La langue que parle Avicembron est celle d'Aristote, et il n'y a rien de plus contraire à la doctrine d'Aristote que celle d'Avicembron. En voici les thèses principales.

Si notre désir le plus naturel et le plus vif est le désir de connaître, nous ne pouvons atteindre au terme final de toute connaissance, qui est Dieu. Mais nous pouvons acquérir une notion quelconque de Dieu en étudiant ses œuvres. Faisons donc diligemment cette étude, qui doit nous initier, du moins, à quelques-uns des secrets de Dieu.

Toute créature sortie des mains du créateur est manifestement composée de matière et de forme. On dit, en logique, que la constitution de l'espèce réclame, d'une part, le genre, et, d'autre part, la différence; mais, suivant Avicembron, tout ce que la logique suppose doit être démontré par la philosophie première et par la philosophie naturelle, ou bien les assertions logiques ne sont que chimères. Or, personne n'hésite à reconnaître qu'en ajoutant la différence au genre on a l'espèce ; cela est donc conforme à la vérité, et la vérité, la réalité sont des termes synonymes. Mais, qu'est-ce que le genre dans toute composition ? C'est la matière. Qu'est-ce que la différence ? C'est la forme. Donc, toute chose a pour matière le genre et pour forme la différence. Telle est la proposition fondamentale du système d'Avicembron.

(1) *Mélanges de philos. juive et arabe.*

Dans toutes les choses qui reçoivent de l'art leur détermination suprême, on rencontre la forme artificielle et la matière : la matière, c'est-à-dire cette pierre, cet airain, qui sont à l'égard de la forme ce que la puissance est à l'égard de l'acte. Mais cette pierre, cet airain, sont eux-mêmes, avant de devenir la table de pierre, la sphère d'airain, des corps composés. Ils ne sont pas, en effet, par eux-mêmes; ils tirent leur origine des éléments. D'où il suit que les quatre éléments, car il y en a quatre, l'eau, la terre, l'air et le feu, sont eux-mêmes à cette pierre et à cet airain ce que le genre est à la différence, la matière à la forme, la puissance à l'acte. En outre, les quatre éléments diffèrent entre eux par leurs qualités, mais ils ont quelque chose de commun, le corps; la terre, l'eau, l'air, le feu sont des corps. Donc le corps est la matière des éléments, et les qualités qui les distinguent en sont les formes. Ce n'est pas tout encore. N'y a-t-il rien au-delà de ces éléments qui sont, comme sujets informés, les sujets premiers de toute composition terrestre? Il y a ce qui est l'opposé de la terre, c'est-à-dire le ciel,le corps céleste. Or, le corps céleste a de commun avec les éléments, la corporéité, et il diffère d'eux en ce qu'il n'est pas apte à recevoir des qualités contraires. En conséquence, Avicembron pose à un degré supérieur la matière du corps céleste, et il dit que la forme céleste est à ce corps ce que l'acte est à la puissance. Voilà donc quatre ordres de composés: 1° cet airain, sujet de la sphère d'airain; 2° les éléments; 3° leur sujet commun, le corps; 4° le ciel.

Nous approchons déjà de la conclusion. Qu'est-ce qu'un corps? C'est une substance douée de certaines qualités, qui ont toutes pour mesure l'étendue. Que

sont donc ces qualités à l'égard du corps ? Elles en sont les formes, tandis que la substance est, comme sujet de l'étendue et des autres accidents, la matière du corps. Ainsi, la substance qui supporte les neuf autres prédicaments est la première matière spirituelle ; et de même que la matière corporelle universelle, c'est-à-dire le corps, contient à la fois la matière du corps céleste, comme une chose supérieure qui n'est pas apte à recevoir les qualités contraires et une chose inférieure capable de recevoir ces qualités contraires, ainsi l'on discerne dans la substance ce qui ne saurait prendre la quantité, l'étendue, c'est-à-dire la substance séparée, et ce qui prend la quantité, c'est-à-dire la matière corporelle des corps.

Un mot à part sur les substances séparées. Il résulte des prémisses que ces substances sont composées de matière et de forme. S'il leur manquait l'un de ces principes, elles seraient ou de simples matières ou de simples formes. Or si, par exemple, elles n'étaient que matière, il n'y aurait qu'une substance séparée, car la matière est une, comme genre, et le nombre ne lui vient que de la forme. Si elles n'étaient que forme, elles ne seraient pas susceptibles de perfection et d'imperféction, car cette disposition naturelle n'appartient qu'à la matière prise comme sujet ; or, parmi les substances séparées, il y en a de parfaites, les anges, et d'imparfaites, les démons. Donc, il faut reconnaître qu'elles sont à la fois matière et forme. La substance corporelle est, en quelque sorte, la matière de la corporéité ; de même la substance spirituelle est la matière de la spiritualité. Or, selon qu'une nature participe plus ou moins de la spiritualité, elle s'élève ou s'abaisse dans la hiérarchie des substances spirituelles,

de même que l'air a d'autant plus de clarté qu'il est plus subtil (1).

Quelle que soit donc la diversité des substances terrestres et des substances célestes, elles ont ces deux fondements communs, la matière et la forme, qu'elles tiennent de la matière universelle et de la forme universelle. Ce sont les deux principes de toute génération. Mais si chacun de ces deux principes subsiste en lui-même, par lui-même, à l'état universel dans les choses supérieures, à l'état individuel dans les choses du degré subalterne, la conclusion d'Avicembron sera non pas l'unité, mais la dualité. Voilà ce que n'avaient pas fait prévoir les explications déjà données. Mais notre docteur achèvera l'exposition de son système en disant que la forme universelle réside dans la matière universelle, comme les surfaces résident dans les corps solides. Ainsi sera démontrée la coexistence réelle de tout ce qui est. En d'autres termes, l'être au premier degré, c'est l'être qui comprend tout, Dieu, les substances séparées et les substances incorporées ; au second degré de l'être sont les principes nécessaires, la matière en soi, la forme en soi ; au troisième, les individus célestes ou terrestres, qui étaient auparavant, au sein de leurs principes, en puissance de devenir. Donc, le dernier mot de tout le système d'Avicembron est l'unité de substance, et la substance une d'Avicembron est la matière apte à recevoir toutes les formes, toutes les qualités, tous les accidents. Aristote avait ainsi raisonné sur la thèse de Parménide : « Si « l'être en soi et l'unité en soi sont quelque chose, il « nous sera bien difficile de concevoir comment il y

(1) S. Thomas, *De substantiis separatis*, cap. v.

« aura quelque autre chose en dehors de l'unité et de « l'être, c'est-à-dire comment il y aura plus d'un être, « puisque ce qui est autre chose que l'être n'est pas. « Il s'ensuit nécessairement que tous les êtres se ré- « duisent à un, et que l'unité c'est l'être (1). » C'est le raisonnement de saint Thomas sur la thèse d'Avicembron. Il était permis à saint Thomas d'appliquer à l'auteur du *Fons vitæ* tout ce qu'Aristote dit de Parménide ; Avicembron doit être, en effet, compté parmi les panthéistes les plus sincères et les plus résolus.

Quelques mots sur Algazel. Né à Tous, dans le Khorazan, l'an 1038 de Jésus-Christ, Abou-Hamed-Mohammed-ibn-Mohammed-Gazalli fit aussi profession d'enseigner la pure doctrine d'Aristote ; cependant il en vint, comme philosophe, au scepticisme le plus résolu, et, comme théologien, au mysticisme le plus enthousiaste, celui des soufis. Nous ne disons pas que cela soit contradictoire ; la raison mise en déroute, la foi s'enivre de sa victoire et finit par tout se permettre. Les Arabes ont eux-mêmes appelé l'école d'Algazel celle des théologiens scolastiques. Son dessein avoué avait été de mettre la philosophie au service de la religion. Voici les premiers mots de sa *Métaphysique* : « Ce fut l'usage parmi les philosophes de commencer « leur enseignement par la science des choses natu- « relles ; pour notre part, nous enseignerons d'abord « la science des choses divines, par ce qu'elle est la « plus nécessaire (2). » Mais si les croyants approuvèrent d'abord cette méthode, Algazel ne tarda pas à leur montrer, par son exemple, qu'elle n'est pas sans péril. Avant lui, comme l'attestent les historiens ara-

(1) *Métaphysique*, livr. III, ch. IV.

(2) Man. lat. de la Biblioth. nation., num. 6,443, fol. 143.

bes, personne n'avait osé faire un si pernicieux mélange de la théologie et de la philosophie (1). C'est à lui que pensait Makrisi lorsqu'il disait : « Les « doctrines des philosophes causèrent à la religion, « chez les Musulmans, des maux plus grands qu'on ne « peut le dire. La philosophie, encourageant l'audace « des hérétiques, joignit à leurs impiétés un surcroît « d'impiétés (2). » Cette réflexion d'un Arabe sur l'école arabe du Xe au XIIe siècle paraît celle d'un latin sur l'école latine du XIIe au XIIIe. A Cordoue comme à Bagdad, à Oxford comme à Paris, dans tous les lieux, dans tous les temps, la même cause a produit et devait produire le même effet.

Nous arrivons enfin aux Arabes d'Espagne. L'un des plus cités, au XIIIe siècle, est Abou-beer-Mohammed-ben-Jahya-ibn-Badja, que nos scolastiques appellent Avempace. Né à Saragosse vers la fin du XIe siècle, il commenta la *Physique,* les *Météores,* le *Traité de la génération et de la corruption* et quelques-uns des petits traités sur les animaux. Ces commentaires paraissent avoir été connus dans l'école d'Albert-le-Grand, ainsi que deux autres ouvrages du même docteur, plus originaux et moins didactiques, une lettre de départ, de congé, *Epistola expeditionis,* dont une version latine a été insérée dans les *Œuvres* d'Averroès, et un livre qui a pour titre : *Du régime du solitaire*. C'est dans ce livre, aujourd'hui perdu (3), mais non sans espoir d'être retrouvé, qu'est exposée la thèse d'Avempace sur la nature des formes. Elles sont,

(1) *Prolégom.* d'Ibn-Khaldoun ; dans les *Not. et extr.,* t. XXI, prem. part., p. 61.

(2) De Sacy, *Exposé de la relig. des Druses ;* Introd., p. 22.

(3) M. Munk, *Dictionnaire des Sciences philosoph.,* au mot *Ibn-Badja.*

dit-il, de quatre espèces : 1° Les formes des corps célestes ; 2° La forme pure de l'intellect agent, qui, né sans aucune participation de la matière terrestre, se porte à sa rencontre lorsqu'il attribue l'acte à l'intellect possible ou patient ; 3° Les formes intelligibles, dont le siége est l'intellect agent ; 4° Les formes intellectualisées, qui, recueillies des choses par voie d'abstraction, résident dans l'entendement individuel (1). Voilà tout ce qui nous importe de cette théorie, que Gilbert de La Porrée paraît avoir soupçonnée, et que Duns-Scot doit reproduire. Le principal titre d'Avempace est, d'ailleurs, d'avoir eu pour disciple Averroès.

Averroès, que les Arabes nomment Aboul-Walid-Mohammed-ibn-Almed-ibn-Roschd, né, dans les premières années du XII[e] siècle, à Cordoue, eut une existence très laborieuse et très agitée. Chargé de divers emplois publics, il fut forcé de dérober à ces emplois le temps que réclamaient ses chères études. Les *Œuvres* d'Averroès ont été publiées plusieurs fois ; nous ne rappellerons ici que l'édition de Venise, 1552, en 11 volumes in-folio. Nos scolastiques ont-ils possédé tous les ouvrages admis dans cet immense recueil ? On peut en douter ; cependant on a des raisons pour croire qu'ils eurent entre les mains tous ceux qui se rapportent à la philosophie spéculative. Ce sont d'abord des commentaires sur la *Physique*, la *Logique*, l'*Ethique* et le plus grand nombre des petits traités d'Aristote ; ensuite des opuscules originaux dont voici les titres latins : *Destructio destructionis philosophiæ Algazali, Quæsita in libros Logicæ Aristotelis, Sermo de substantia orbis, De animæ beatitudine, Epistola de connexione intellectus*

(1) *Ibid.*

abstracti cum homine. Les commentaires sur Aristote sont très développés. Ce n'est pas le texte, c'est la pensée du maître qu'interprète Averroès, et son interprétation est très libre. Ses opuscules originaux sont plus libres encore. C'est là surtout qu'il expose, en des termes énergiquement dogmatiques, le système auquel on a donné son nom. Quel est ce système ? M. Renan a pris le soin d'en écrire l'histoire. Il y avait la matière d'un travail digne d'intéresser notre curieux et savant confrère dans les fortunes diverses d'un système si loué, si décrié. M. Munk le résume ainsi :

« La doctrine d'Ibn-Roschd est celle d'Aristote, mo-
« difiée par l'influence de certaines théories néo-pla-
« toniciennes. En introduisant dans la doctrine péripa-
« téticienne l'hypothèse des intelligences des sphères,
« placées entre le premier moteur et le monde, et en
« admettant une émanation universelle par laquelle le
« mouvement se communique de proche en proche à
« toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sub-
« lunaire, les philosophes arabes croyaient sans
« doute faire disparaître le dualisme de la doctrine
« d'Aristote, et combler l'abîme qui sépare l'énergie
« pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Rosch
« admet ces hypothèses dans toute leur étendue. Le
« ciel est considéré par lui comme un être animé et
« organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière
« même est supérieure à celle des choses sublunaires ;
« il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient
« de la cause première et du désir qui l'attire lui-même
« vers le premier moteur. La matière, qui est éter-
« nelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de
» précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote : elle
« est non seulement la faculté de tout devenir par la

« forme qui vient du dehors ; mais la forme elle-même
« est virtuellement dans la matière ; car si elle était
« produite par la cause première, ce serait là une
« création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus
« qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et
« à Dieu le fait participer jusqu'à un certain point à
« la science supérieure, principe de l'ordre universel ;
« c'est par la science seule et non par une vide com-
« templation que nous pouvons arriver à saisir l'être,
« et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus ab-
« solu que son maître, et les idées morales ne
« jouent dans sa doctrine qu'un rôle fort secon-
« daire.

« Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous les rap-
« ports, est plus ou moins conforme à celles des
« autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intelli-
« gence a un caractère distinct, que nous devons faire
« ressortir plus particulièrement... Notre philosophe
« commence par rappeler la division des facultés de
« l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démon-
« tré par divers arguments qu'il doit exister un lien
« entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme
« entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce
« soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif
« universel ; car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect
« acquis, l'intellect humain individuel, il y aurait en
« lui par cette perception un accident nouveau. Or,
« une substance éternelle, comme l'intellect actif uni-
« versel, ne peut être sujette à des accidents nou-
« veaux ; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui
« perçoive l'intellect universel : c'est-à-dire il faut que
« l'intellect humain puisse s'élever à l'intellect univer-
« sel et s'identifier en quelque sorte avec lui, tout en

« restant un être périssable. C'est que l'élément péris-
« sable (l'intellect acquis) s'efface alors ; car, au mo-
« où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif
« universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme
« d'une autre manière que la première fois, lors de la
« réunion des deux intellects ; et, lorsque l'intellect
« acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et
« il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'in-
« tellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune
« forme, peut recevoir toutes les formes. Il naît alors
« en lui une seconde disposition, pour lui faire perce-
« voir l'intellect actif universel.

« Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces
« détours ? pourquoi la première disposition, que vous
« appelez l'intellect passif ou matériel, ne se joint-elle
« pas de prime-abord à l'intellect universel ? il répon-
« dra : L'intellect actif exerce deux actions diverses
« sur l'intellect matériel. L'une a lieu tant que l'intel-
« lect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il
« n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes
« intelligibles ; l'autre consiste à attirer vers lui l'intel-
« lect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette se-
« conde action pouvait s'exercer de prime-abord, l'in-
« tellect acquis n'existerait point, et cependant il est
« une condition nécessaire de notre existence intel-
« lectuelle. Il naît donc par la première action de l'in-
« tellect actif, mais il s'efface lorsque nous devons ar-
« river à la connaissance de l'intellect actif universel,
« car la forme plus forte fait disparaître la forme plus
« faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition
« essentielle de l'existence de l'imagination ; cepen-
« dant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation
« disparaît, car l'imagination ne produit son effet que

« lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés,
« par exemple dans les visions.

« Du reste, la seconde des deux actions dont nous
« venons de parler résulte de la nature des deux in-
« tellects. De même que le feu, lorsqu'il est approché
« d'un objet combustible, brûle cet objet et le trans-
« forme, de même l'intellect actif agit directement
« pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le
« fait par un intermédiaire qu'on appelle l'intellect
« émané... La faculté de s'identifier complètement
« avec l'intellect actif universel n'est pas la même
« chez tous les hommes. Elle dépend de trois choses ;
« savoir : de la force primitive de l'intellect matériel ;
« de la perfection de l'intellect acquis, qui demande
« des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins
« prompte de la forme destinée à transformer l'intel-
« lect acquis. En somme, on n'arrive à cette perfection
« que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à
« tous les désirs qui se rattachent aux facultés infé-
« rieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il
« faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif...
« Ce bonheur de la plus haute intelligence n'arrive à
« l'homme que dans cette vie, par les études et les
« œuvres à la fois ; celui à qui il n'est pas donné d'y ar-
« river dans cette vie retourne après sa mort au néant
« ou bien à des tourments éternels. Il y en a qui ont
« fait de l'intellect matériel ou passif une substance
« individuelle qui ne naît ni ne périt. Ceux-là peuvent
« admettre à plus forte raison la possibilité de la con-
« jonction des deux intellects, car ce qui est éternel
« peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas
« sa pensée ; il est évident que, n'ayant pas fait de
« l'intellect matériel une substance individuelle, mais

« une simple disposition qui naît et périt avec l'hom-
« me, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que
« l'intellect universel. L'homme, par la conjonction,
« ne gagne donc rien individuellement qui aille au-
« delà des limites de cette existence terrestre, et la
« permanence de l'âme individuelle est une chimère.
« Les notions générales, qui émanent de l'intellect
« universel, sont impérissables dans l'humanité tout
« entière ; mais il ne reste rien de l'intelligence indi-
« viduelle qui les reçoit (1). »

Telles sont les données principales de la doctrine célèbre d'Averroès. Il nous a semblé bon de les faire présenter ici par M. Munk, savant traducteur et philosophe désintéressé. Averroès a rencontré, parmi les maîtres latins, dans les écoles d'Italie, beaucoup de disciples très passionnés, mais très peu fidèles, qui ont mis à son compte les excès de leur propre audace. Il est prudent de ne pas le juger sur leurs apologies. Cela veut dire qu'il ne faut pas non plus se fier à toutes les imputations de ses détracteurs. C'est, en effet, dans ces apologies qu'ils ont trouvé la matière des plus graves.

Dans le même temps qu'Averroès vécut le juif Moïse-ben-Maimoun, appelé par les latins Mose Maimonide, né à Cordoue, le 30 mars 1135, mort au vieux Caire, le 13 décembre 1204. Son père, qui était un des lettrés de la synagogue, lui donna pour maître un philosophe érudit qui continuait l'enseignement d'Avempace. Bientôt après, survint un évènement très calamiteux pour les juifs d'Espagne. Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, s'étant rendu maî-

(1) *Dict. des sciences phil.*, au mot Ibn-Roschd.

tre de Cordoue, y prohiba, suivant l'exemple des princes chrétiens, toute autre religion que la sienne. La famille de Moïse et Moïse lui-même s'inclinèrent humblement sous le joug de ce maître farouche ; contraints de renoncer à la foi de leurs pères et de professer en public la religion de Mahomet, ils subirent cette contrainte durant environ seize années. Comme il n'y avait plus d'écoles juives, Moïse acheva ses études aux écoles arabes, où professaient de meilleurs maîtres. C'est ainsi qu'il retira d'un malheur public un profit particulier. Cependant il n'y avait pas à Cordoue, sous le gouvernement dévôt d'Abdel-Moumen, de véritables sûretés pour les juifs qu'on disait convertis, qu'on savait opprimés. Leur soumission étant suspecte, on les persécutait. Moïse et ses parents, ayant quitté l'Espagne, se réfugièrent en Afrique, dans le Maghreb, et de là se rendirent à Fez, puis en Asie. Ils arrivèrent à Saint-Jean-d'Acre le 16 mai 1165. Ensuite, passant par Jérusalem, ils allèrent habiter le vieux Caire. Dans cette ville, où les juifs étaient en grand nombre, le prosélytisme musulman n'avait rien de tyrannique. Moïse ben-Maimoun s'y fixa, sans esprit de retour vers le sol natal : pour les juifs partout honnis, la patrie était le lieu quelconque où l'on voulait bien tolérer leur présence. Établi dans la ville du Caire, Moïse y fit d'abord le commerce des pierres précieuses. Ayant, plus tard, enseigné la philosophie et pratiqué la médecine, il eut facilement la renommée d'un philosophe très savant et d'un médecin très habile. A la ville et dans le palais même de Saladin, on parla de son érudition variée, on parla de ses cures merveilleuses, et l'un des ministres, le cadi Al-Fâdhel, s'étant déclaré son protecteur, l'introduisit à la cour avec le titre de

médecin. L'opinion publique consacra cette faveur méritée, et Moïse ben-Maimoun était, quand il mourut, un des premiers personnages du Caire.

Ses ouvrages sont très nombreux. Nos docteurs du XIII[e] siècle ne les ont pas tous connus, mais ils ont souvent cité, sous divers titres, *Le guide des égarés*, récemment traduit par M. Munk, le plus vaste, le plus beau monument de la philosophie chez les juifs, leur livre vraiment classique, dont l'influence fut si durable qu'on la voit rayonner encore sur les écrits de Spinosa, de Mendelssohn.

Cela ne veut pas dire qu'il y ait eu jamais, à proprement parler, une philosophie juive. Il n'y a pas eu non plus de philosophie païenne ou chrétienne. La philosophie prête beaucoup aux religions ; elle ne leur doit rien. Ce que nous enseigne l'histoire, c'est que toutes les religions, sans reconnaître, il est vrai, la supériorité de la philosophie, ont tour à tour essayé de s'accorder avec elle. Cet accord de l'une et de l'autre est l'objet même du livre qui a pour titre : *Le guide des égarés*. Quels sont, en effet, ces égarés? Ce sont les gens qui perdent la bonne voie en cherchant la meilleure. Ayant formé le dessein de concilier le sens littéral des Écritures avec les vérités que la raison conçoit, que la philosophie proclame, ils n'y réussissent pas. Alors s'élèvent en leurs esprits des doutes cruels. Veulent-ils condamner la raison au silence ? Malgré tout ce qu'ils osent faire pour étouffer sa voix, elle parle et les oblige à l'écouter. Veulent-ils, par un effort contraire, se soustraire à l'empire de la religion ? Ils s'épouvantent aussitôt de leur propre audace, et leur conscience alarmée se rejette en arrière. En cet état d'inquiétude et de malaise, le plus grand

service qu'on puisse leur rendre n'est-il pas de leur démontrer que l'accord de la philosophie et de la religion n'est pas, en effet, impossible à qui le tente prudemment, sans confondre la philosophie et les systèmes variés des philosophes. Pour Moïse ben-Maimoun, comme pour les Arabes, ses maîtres, le moins dangereux des philosophes, c'est Aristote. Il faut donc entreprendre de concilier la doctrine d'Aristote avec les textes sacrés. Si sur certains points cela ne se peut faire, on laissera de côté, quant à ces points, la doctrine d'Aristote ; les éclaircissements qu'elle fournira pour le reste n'auront pas moins d'intérêt et de valeur.

Moïse ben-Maimoun admet premièrement, avec Aristote, que l'essence divine est d'une simplicité parfaite. On dit de Dieu qu'il sait, qu'il veut, qu'il crée, etc., etc. Mais, quelle que puisse être la diversité de ces actes divins, ce sont les actes d'une essence en qui rien n'est accessoire, rien n'est adventice (1). La science de Dieu, prise à part, est elle-même un tout parfait, dont l'inaltérable unité comprend à la fois tout ce qui est et tout ce qui sera ; en elle le nécessaire et le contingent, le futur et l'actuel, sont absolument identiques. Si cela nous semble contradictoire, c'est que nous jugeons la science de Dieu selon la nôtre, qui n'a de commun que le nom avec celle de Dieu (2). De ces principes on peut déduire l'éternité du monde ; notre docteur n'estime pas toutefois que cette déduction soit rigoureuse. La loi de Moïse et la foi d'Abraham l'obligeant, dit-il, à désavouer ici la doctrine d'A-

(1) *Guide des égarés*, prem. part., ch. LIII.

(2) *Ibid.*, trois. part., ch, XX.

ristote (1), il s'efforce de prouver que suivant la raison le monde a été créé dans le temps et de rien. Mais cette démonstration ne lui est pas facile ; aussi doit-il y consacrer vingt-six chapitres (2). S'est-il enfin satisfait lui-même sur ce point très important ? Il nous est permis d'en douter. Quoi qu'il en soit, la loi de Moïse et la foi d'Abraham lui permettant, comme il paraît, de croire que le monde créé ne finira jamais, il s'empresse de confirmer cette opinion d'Aristote (3). Voilà quelques données sur Dieu, sur le monde ; en voici quelques autres sur la nature humaine. Certains philosophes disent que la Providence prend soin de l'espèce, et non pas des individus ; mais c'est une erreur de ces philosophes, les individus ayant seuls, hors de l'entendement, les conditions de l'existence réelle (4). Chaque individu de l'espèce humaine possède donc sa matière propre et son âme propre. L'âme est un épanchement divin ; plus un individu participe de cet épanchement, plus il vaut parmi les hommes (5). Enfin, sur la manière d'être et d'agir de cette âme individuelle, Moïse ben-Maimoun s'exprime ainsi : « Sache que l'homme, « avant de penser une chose, est intelligent en puis- « sance ; mais lorsqu'il a pensé une certaine chose, « comme, par exemple, lorsqu'il a pensé la forme de « ce bois, et qu'il a abstrait ce qui en est la forme de « ce qui en est la matière...., il est devenu intelligent « en acte. L'intellect qui a passé à l'acte est lui-même « la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme, « car l'intellect n'est pas autre chose que l'objet intel-

(1) *Guide des égarés*, deux. part., ch. XIII.
(2) Les vingt-six premiers chapitres de la deuxième partie.
(3) Ch. XXVII et suivants de cette deuxième partie.
(4) *Guide des égarés*, trois. part. ch. XVIII.
(5) *Ibid.*

« ligible. Tu comprendras donc que la chose intelli-
« gible est la forme abstraite du bois, qui est elle-
« même l'intellect passé à l'acte. Il n'y a point là deux
« choses, savoir l'intellect et la forme pensée du bois,
« car l'intellect en acte n'est point autre chose que
« ce qui a été pensé (1). » De ces maximes très décisives Moïse ben-Maimoun déduit un grand nombre de conséquences qui n'ont pas toutes la même fermeté. Mais nous n'avons pas à les faire connaître ; il nous suffit de montrer comment il s'est expliqué la doctrine d'Aristote sur les articles principaux de la controverse scolastique.

Si cette doctrine n'est pas toujours simplement et fidèlement reproduite dans le *Guide des égarés*, elle est bien autrement falsifiée dans un opuscule très souvent copié sous ces titres divers : *Liber de causis*, *Liber de intelligentiis, De esse, De essentia puræ bonitatis, De causis causarum.* Transmis par les juifs à nos docteurs, et par ceux-ci dès l'abord accueilli comme leur apportant le dernier mot de la métaphysique péripatéticienne, ce *Livre des causes* eut pour cette raison une égale autorité dans les écoles séculières et dans les écoles conventuelles du XIII[e] siècle.

La plupart des manuscrits nous offrent ce petit livre sous une forme que les imprimeurs du XVI[e] siècle n'ont pas conservée. Il se compose, dans la plupart des manuscrits, de deux parties distinctes, un texte et une glose. Aristote, saint Augustin, Al-Farabi, Avempace et même Gilbert de La Porrée (2) ont été d'a-

(1) *Guide des égarés*, prem. part., ch. LXVIII.

(2) Voici l'*explicit* d'un exemplaire conservé dans le num. 463 de la bibliothèque de Bruges : « Finitæ sunt propositiones magistri Guileberti Porcensis, episcopi Pictaviensis, vel Liber de causis. »

bord et tour à tour considérés comme les auteurs du texte seul, ou du texte et du commentaire confondus. Mais, suivant Albert le Grand, toutes ces attributions sont également fausses, et voici, dit-il, la vérité sur ce point obscur d'histoire littéraire : un docteur juif, nommé David, a formé le texte de phrases empruntées à divers écrits d'Aristote, d'Avicenne, d'Algazel, d'Al-Farabi, et s'est ensuite appliqué lui-même à commenter cette compilation très habilement ordonnée (1). Mieux renseigné, sans doute par son ami Guillaume de Moërbeke, évêque de Corinthe, saint Thomas reconnut enfin, dans le texte et la glose, une suite de propositions tirées d'un livre bien plus considérable, très célèbre chez les Grecs, l'*Elèvation* ou l'*Institution théologique* de Proclus (2). Il est possible qu'Albert le Grand ait à bon droit désigné le juif David comme l'ordonnateur de ces théorêmes ; mais on peut croire aussi, comme le prétend saint Thomas, que cette com-

(1) « Accipiemus igitur ab antiquis quæcumque bene dicta sunt ab ipsis, quæ ante nos David, judæus quidam, ex dictis Aristotelis, Avicennii, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur. » Albert. Magnus, *De causis et progressu universit.*; *Operum* t. V., p. 563. Voir Amable Jourdain, *Recherches*, p. 445-449.

(2) Inveniuntur quædam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates ; et in græco invenitur scilicet traditus liber Proculi platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur *Elevatio theologica*. In arabico autem invenitur hic liber qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in græco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto libro Proculi excerptus, præsertim quia omnia quæ in hoc libro continentur multo plenius et diffusius continentur in illo. » Thomas Aquin, dans son prologue du *Liber de causis*. Une traduction latine de l'*Institution théologique* de Proclus, par Guillaume de Moërbeke, nous a été conservée dans un volume de la Bibliothèque nationale qui portait autrefois le num. 954 de la Sorbonne.

pilation est d'un Arabe. Nous en avons plusieurs exemplaires qui portent le nom d'Al-Farabi.

Voici dans quel ordre l'auteur quelconque du *Livre des causes* vint présenter à nos maîtres latins, trop faciles à séduire, ses extraits de Proclus, trop propres à les pervertir :

I. Dans l'échelle des causes, la plus puissante est la première, et c'est elle qui opère dans toutes les autres. Un homme est considéré comme le dernier effet, l'effet final d'une série de causes. Quelle est la première de ces causes ? L'être, ensuite la vie ; la vie est la cause la plus prochaine de cet homme, et sa cause la plus lointaine, c'est l'être ; mais cette cause la plus lointaine est la plus puissante, car la vie procède de l'être, et cet homme pourrait être sans être vivant. De même, avant d'être individu, cet homme est animal (être animé), et, avant d'être animal, il est. — II. Tout être de premier ordre est avant l'éternité, ou est avec l'éternité, ou est après l'éternité et avant le temps. L'être qui est avant l'éternité est la première de toutes les causes, puisqu'il est la cause de l'éternité même ; l'être qui est après l'éternité est l'intelligence ; enfin, l'être qui est après l'éternité et avant le temps est l'âme, car c'est de l'âme que le temps prend origine. — III. Quand la cause des causes a créé l'être de l'âme, elle l'a créée comme devant être le théâtre des opérations de l'intelligence : voilà le premier état de l'âme. Quand ensuite l'intelligence s'est manifestée au sein de l'âme, cette âme s'est transformée pour devenir intellectuelle. Ensuite l'âme, suivant l'impulsion qu'elle avait reçue de l'intelligence, s'est abaissée vers le premier corps et lui a communiqué le mouvement. — IV. La première des choses créées est l'être. Cet être est un, et cependant il

devient le support d'accidents multiples ; il est simple, et cependant il est composé du fini et de l'infini ; il contient, il est vrai, toutes les formes intelligibles, mais en lui ces formes, pour être distinctes, ne sont pas séparées. — V. De ces formes émanent les formes secondes, qui, comme les premières, sont permanentes ; des formes secondes émane l'âme humaine, être inférieur, limité, séparable.— VI. La cause première ne peut être définie : comme elle est au-dessus de l'intelligible, l'intellect humain ne l'atteint pas ; on l'appelle simplement la cause suprême. — VII. L'intelligence est substance, mais, comme elle n'est pas corps, elle est une, indivisible, *non recipit divisionem.* — VIII. Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous d'elle. Il faut toutefois remarquer que cette connaissance n'est jamais parfaite, jamais vraie : le jugement qu'une substance porte sur une autre, supérieure ou inférieure, ne peut être, en effet, *a parte rei cognitæ,* mais bien *a parte rei cognoscentis.* Ainsi l'intelligence première proprement dite, la substance intelligible, ne conçoit pas au-dessus d'elle l'être même de la cause des causes ; mais elle se représente cet être comme une intelligence qui lui est supérieure : de même, elle ne voit pas les choses qu'elle cause en tant que sensibles, mais elle les voit en tant qu'intelligibles. En d'autres termes, toute substance n'a des autres substances qu'une notion conforme à la substance qu'elle est elle-même ; *Secundum modum suæ substantiæ scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.* — IX. L'essence de toute intelligence vient de la cause première ; toute cause contient, gouverne ce qui émane d'elle. L'intelligence première, qui est régie par la vertu divine, est elle-même la vertu des ver-

tus substantielles : elle contient l'âme, et l'âme contient la nature dont elle détermine la limite, *Horizontem naturæ, scilicet animam*. L'intelligence contient donc toutes les choses, et au-dessus de toutes les choses est la cause première. Mais ici s'arrête l'assimilation ; la cause première, n'étant pas définissable, ne peut être rangée dans la catégorie des *Ileachim*, c'est-à-dire dans la catégorie des essences composées d'être et de forme ; elle est seulement l'être, *ipsa est tantum esse*. Son individualité, *individuum suum*, sa quiddité, comme dit saint Thomas interprétant ce passage, est la bonté pure, le mystérieux infini. — X. Toute intelligence est pleine de formes, *Omnis intelligentia plena est formis* ; cependant l'intelligence suprême possède seule la forme vraiment universelle. Les intelligences inférieures élèvent sans cesse leurs regards vers cette forme, mais elles ne peuvent la saisir ; aussi conçoivent-elles non la forme, mais les formes. Ces formes, les universaux métaphysiques, ne sont pas les vraies formes, *secundum certitudinem earum*, puisque l'unité seule est la vérité : elles ne sont que des concepts multiples de l'un. — XI. Toute intelligence comprend les choses éternelles. Pourquoi ? Parce que toute intelligence est elle-même éternelle ; d'où il suit que les choses corruptibles, périssables, viennent non pas de la cause intellectuelle éternelle, mais de la corporéité, cause corporelle ou temporelle. — XII. Entre plusieurs des êtres premiers, il s'établit des rapports qui les rendent absolument semblables les uns aux autres. Dans une âme, la vie et l'intelligence sont l'être, l'être et l'intelligence sont la vie, l'être et la vie sont l'intelligence. D'où il suit que le causé est dans la cause suivant la manière d'être de cette cause,

et que la cause est dans le causé suivant la manière d'être de ce causé. — XIII. Toute intelligence conçoit, *intelligit*, sa propre essence. Ce principe a pour fondement l'identité déjà démontrée de l'intelligence et de l'objet intelligible. — XIV. Toute âme possède en elle-même les objets sensibles, parce que c'est elle qui donne aux corps la forme dont ils sont revêtus. — XV. Ce qui a été dit de la substance intelligible se dit des intelligences les plus subalternes, de l'âme humaine. En elle aussi le sujet et l'objet de la connaissance sont une même chose, *sciens et scitum sunt res una*. — XVI. Il n'y a qu'un pur infini, c'est l'être créateur. Le premier être créé, la substance intélligible, est considéré comme infini, et cependant il ne possède qu'une force (*virtus*) déterminée ; il n'est pas la force. Tout ce qui est entre le premier être créé et les objets corporels, c'est-à-dire la vie, la lumière et les autres causes des choses, participe de la nature du premier être créé.—XVII. Plus une force se rapproche de l'un et se dégage du multiple, plus elle est infinie, plus son action est puissante, énergique, souveraine. — XVIII. L'être premier est dans le repos. L'office de créateur à l'égard des choses semble rempli par les hypostases qui émanent de lui. C'est ainsi que toutes les choses douées de la vie tiennent leur essence de la vie première, que toutes les choses intelligentes tiennent leur intelligence de l'intelligence première. Cependant il est vrai de dire que toute création vient de la cause des causes : l'action que les causes de second ordre exercent sur ce qui est au-dessous d'elles s'accomplit non pas *per modum creationis*, mais *per modum formæ*. — XIX. De l'intelligence divine aux âmes qui gouvernent les corps il y a une série, une

échelle d'essences intelligibles. — XX. La cause première gouverne toutes les choses créées, mais sans se confondre avec elles : *præter quam commisceatur eis.* — XXI. Elle est par elle-même : tout ce que possèdent les causes secondes leur vient de la cause première.— XXII. Elle ne peut être nommée. Dire qu'elle est souverainement parfaite, ce n'est pas encore la désigner convenablement ; car l'idée de souveraine perfection ne contient pas l'idée de force créatrice. — XXIII. Au-dessus de tout, Dieu ; au-dessous de lui, l'intelligence, le premier être qu'il ait créé et par le moyen duquel il administre toutes choses. Ce qui veut dire que la loi vient de Dieu, et que l'administration exercée par l'intelligence est nécessairement conforme à cette loi. — XXIV. La cause première est l'un à l'égard de toutes les choses, et toutes les choses sont le multiple à l'égard de la cause première. Ce qu'elles reçoivent de cette cause n'est, en effet, que ce qu'elles peuvent recevoir d'elle, suivant leurs natures spéciales et diverses ; et les unes sont éternelles, les autres temporelles, celles-ci spirituelles, celles-là corporelles. C'est ainsi que s'explique la diversité, la variété des actes qui se produisent dans l'ensemble, bien que l'agent suprême soit un. — XXV. Toute substance intellectuelle est ce qu'elle est par sa propre essence : *non ex re alia.* — XXVI. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est incorruptible, éternelle. — XXVII. Toute substance périssable est composée.—XXVIII. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est simple. — XXIX. Toute substance simple est ce qu'elle est par sa propre essence. — XXX. La durée de toute substance créée par le temps est égale à la durée même du temps, ou seulement à la durée d'une partie du temps.

— XXXI. Entre les substances éternelles et les substances temporelles, il y a des substances intermédiaires, qui, par leur essence, sont éternelles et dont l'action s'exerce dans le temps. — XXXII. Ces substances intermédiaires sont à la fois *ens et generatio*. Tel est l'ordre, l'harmonie des substances, que les inférieures procèdent toujours des supérieures. Celles dont toute l'essence est d'être engendrée dans le temps, procèdent de celles dont l'essence se compose d'une substance éternelle et d'une activité génératrice qui opère dans le temps; celles-ci procèdent de celles qui sont et agissent dans l'éternité, et ces dernières procèdent enfin de l'être premier, de l'être-cause, qui est au-dessus de l'éternité, puisqu'elle vient de lui. Cet être est l'un suprême, la source féconde de toutes les unités.

Voilà ce *Livre des causes* qui a fait tant de bruit, qui, suivant l'Église, a perdu tant de consciences, qui du moins, a produit, tant de scandales! Nous ne voulons pas critiquer ici les propositions dont nous venons de présenter l'analyse. Du premier coup d'œil on voit qu'elles peuvent être la matière de divers systèmes, non moins opposés à la croyance chrétienne qu'à la pure doctrine d'Aristote. Nous dirons bientôt comment elles ont été interprétées dans l'école, et ce que le parti réaliste en a retenu.

CHAPITRE III

Simon de Tournai, Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel.

Quoique le fanatisme chrétien eût contre la science des Arabes et des juifs des préjugés de toute sorte, quelques maîtres français avaient osé, dès le Xe siècle, entrer en commerce avec ces savants de mauvais renom. Nous avons nommé Gerbert, qui leur doit beaucoup. Dans les premières années du XIIe, l'Anglais Adhélard de Bath parcourut, dit-on, l'Espagne, l'Egypte, l'Arabie, et en revint avec un savoir qui causa beaucoup de surprise. Plusieurs traductions lui sont attribuées. On fait vivre dans le même temps Robert de Retines et Platon de Tivoli, qui mirent en latin, aidés par quelques juifs, un certain nombre d'ouvrages arabes sur les mathématiques, l'astronomie, la médecine. Ces versions, accueillies avec une grande faveur, en firent désirer d'autres.

Au milieu du même siècle, de l'année 1130 à l'année 1150, la ville de Tolède avait pour archevêque un très-honnête homme, d'un esprit très-ouvert, nommé Raymond. Après avoir eu trop souvent

l'occasion de comparer l'ignorance des chrétiens à la science des Arabes, Raymond résolut de faire traduire en latin les écrits de toute sorte où ces infidèles trouvaient un fonds si riche d'utiles connaissances. Ayant donc associé plusieurs juifs et plusieurs clercs lettrés de son église, il eut un collège de traducteurs, qui lui donnèrent bientôt en latin divers traités de médecine, d'astronomie et de philosophie. Avicenne était resté le plus illustre des maîtres arabes ; les traducteurs de l'archevêque Raymond s'employèrent d'abord à faire pénétrer dans l'école latine les ouvrages d'Avicenne où sont tantôt abrégés, tantôt amplifiés les livres d'Aristote sur l'*Ame*, la *Physique*, la *Métaphysique*. La même école leur dut ensuite les paraphrases beaucoup plus libres de Costa ben-Luca, d'Al-Kendi, de Gazali et d'Al-Farabi, avec la *Source de Vie* de Ben-Gebirol. Le bienfait de l'archevêque Raymond est un de ceux qu'il faut graver sur l'airain ; il n'y en a peut-être pas qui soient plus dignes d'une éternelle reconnaissance. Qu'on se souvienne longtemps aussi de ses deux principaux traducteurs, le docteur Jean Avendeath, qui se nomme lui-même « philosophe juif (1), » et l'archidiacre de Ségovie Dominique Gundisalvi (2), qui semble avoir mérité, par quelques œuvres personnelles, d'être honorablement placé parmi les philosophes chrétiens (3). Vers le même temps, d'autres lettrés

(1) « Joannes Israelita, philosophus; » Mss. lat. de la Biblioth. nat., num. 6443, fol. 63.

(2) Amable Jourdain, *Recherches crit, sur les trad. lat, d'Aristote*; nouv. édit., p. 107-120.

(3) Les œuvres personnelles de Dominique Gundisalvi doivent être ici mentionnées : I. un traité *De immortalitate animæ*, conservé dans le num. 16613 de la Bibliothèque nationale ; M. Amable Jourdain en a publié le commencement (*Recherches*, p. 450). II. *De processione mundi, De crea-*

de leur collège (on regrette de ne pouvoir les nommer) traduisirent, sur les versions arabes, les livres originaux d'Aristote qui sont à bon droit considérés comme les fondements de toute philosophie naturelle ou surnaturelle, et à la suite les gloses péripatéticiennes de Théophraste, de Simplicius, de Philopon, ainsi que plusieurs traités d'une subtilité profonde qui portent le nom du plus laborieux interprète d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias. On sait combien Abélard désirait les parties de l'*Organon* qu'il n'aurait pas su mieux lire en grec qu'en arabe, et qui, de son vivant, n'avaient pas encore été traduites en latin (1). Quel fut donc l'étonnement, quelle fut la joie des secrets partisans de la philosophie, quand, vers la fin du XII[e] siècle, des marchands juifs (2) leur apportèrent de Tolède, avec les dernières parties de la *Logique*, tant d'autres œuvres d'Aristote et de ses disciples, les plus anciens ou les plus récents !

Mis en possession de toutes ces richesses, nos maîtres de Paris devaient, comme il semble, remonter le cours de leurs études, interroger les nouveaux livres d'Aristote sur la valeur des conjectures faites pour sup-

tione mundi, ou bien encore *De materia et forma*, dans le num. 6443, fol. 95 de la Bibliothèque nationale et dans le num. 7 du collège Oriel, à Oxford. III. *De ortu scientiarum*, sous le faux nom d'Al-Farabi dans le num. 6298, fol. 160 de la Bibliothèque nationale, et, sans nom d'auteur, dans le num. 14,700 fol. 328, v°, de la même bibliothèque, sous ce titre : *Copula de assignanda causa ex qua ortæ sunt scientiæ philosophicæ et ordo earum in disciplina*. IV. *De divisione philosophiæ in tres partes... secundum philosophos*, dans le num. 86 du collège *Corpus Christi* à Oxford, et, sans nom d'auteur, dans le num. 14,700 de la Bibliothèque nationale, fol. 297.

(1) Jean-Vincent Gravina met au compte des Arabes les hérésies d'Abélard et de Gilbert de La Porrée (*Orationes*, orat. II, p. 69 de l'édit. de 1739). Il suffit de signaler une si grosse erreur.

(2) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 160.

pléer aux parties ignorées de sa doctrine, désavouer les conséquences mal déduites de prémisses mal comprises et finalement se tracer un droit chemin de l'une à l'autre limite d'un système connu maintenant tout entier. Cela n'était pas, d'ailleurs, sans offrir beaucoup de difficultés.

Platon manque de précision ; il est poète : on ne le comprend pas toujours, même lorsqu'on croit le comprendre. Aristote, au contraire, est précis, mais souvent il l'est trop, et sa discrétion calculée donne à deviner de véritables énigmes. Il n'était pas toujours clair même pour Cicéron, qui disait de lui : « Il faut « faire un grand effort d'attention pour entendre « Aristote (1). » Et cependant Cicéron avait le texte pur, le texte grec d'Aristote, et nos docteurs l'avaient altéré par une série de traductions du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en latin, et, de plus, chargé de gloses dont ils n'étaient en mesure d'apprécier ni la sincérité ni la perfidie. Ils avaient donc à faire un bien plus grand effort d'attention. Voulaient-ils marcher en avant? Préféraient-ils revenir en arrière? Ils devaient, suivant l'un ou l'autre dessein, aller pas à pas, timidement, comme on va dans toute voie malaisée, alors même qu'on ne la soupçonne pas périlleuse. Mais les philosophes n'ont pas, en général, cette prudence. On ne les voit guère prudents que dans l'infortune, après de justes disgrâces. Ayant donc reçu confusément un si grand nombre de gloses sur un texte obscur, les unes courtes et presque fidèles, les autres prolixes et téméraires, dès l'abord nos régents novices prisèrent plus celles-ci que celles-

(1) Cité par M. Barthélemy Saint-Hilaire, préface de la trad. de la *Métaphysique*, p. 2.

là. Ce fut un choix malheureux ; les gloses prolixes devaient leur causer promptement le trouble de l'ivresse.

Quand les maîtres s'égarent, ils égarent leurs disciples, et voilà bien des égarés. On doit regretter le temps, les efforts que tant de gens ont perdus à chercher la vérité où elle n'est pas. Ils n'ont pas, du moins, été sans retirer quelque profit de cette vaine recherche. N'ont-ils pas reconquis la liberté ? La liberté, l'Église l'appelle l'hérésie. Soit ! « L'hérésie », disait un de nos plus regrettés confrères, « atteste le mouvement, l'é-« nergie de la pensée. Supprimez le combat et vous « supprimez la vie. Tant que l'esprit humain dort, il ne « doute pas, il ne conteste pas ; mais sitôt qu'il veille « il cherche, et dès qu'il cherche il doute (1). » Il ne faut donc pas médire de l'hérésie. C'est la nature, c'est Dieu qui nous veut hérétiques.

Alain de Lille paraît avoir été le premier des maîtres latins aux mains de qui vinrent les traductions envoyées par l'académie de Tolède. Il a connu le *Livre des causes*, puisqu'il en a tiré deux phrases obscures touchant l'éternité de l'âme (2) ; mais puisqu'il n'en a pas tiré d'autres, on peut être persuadé qu'il n'a guère compris ce livre plein de nouveautés.

Après Alain de Lille on nomme Simon, chanoine de Tournai, qui fut, vers la fin du XII[e] siècle, le théologien le plus applaudi par les étudiants de Paris. Ce théologien ne rougit pas de paraître savant. Il se plaît, au contraire, à montrer qu'il a fait beaucoup de lectures ; il cite souvent, parmi les anciens, Boëce, saint

(1) J. J. Ampère, *Hist. littér. avant le XII[e] siècle*, t. III, p. 273.

(2) A. Jourdain, *Recherches*, p. 228. Les phrases citées par Alain de Lille appartiennent au premier chapitre du *Liber de causis*.

Augustin, saint Hilaire ; il ne craint pas de citer quelques modernes, entre autres Jean Scot Erigène, malgré les censures qu'il a provoquées. Enfin, il cite quelques-uns des textes venus d'Espagne, les *Auscultaphysica,* la *Physique* d'Aristote (1), et soit un traité, soit une glose sans titre, qu'il connaît sous le nom d'un philosophe Alexandre (2) qui doit être Alexandre d'Aphrodisias. Cependant il n'y a dans les écrits de Simon aucune thèse de philosophie naturelle qui soit contraire à la tradition orthodoxe. Les deux principaux, sa *Somme de théologie* et son *Exposition du symbole d'Athanase* (3), paraissent tout à fait irréprochables.

On y voit un réaliste modéré, ou, du moins, circonspect, qui doit avoir entendu Gilbert de La Porée et qui s'est efforcé de reproduire la doctrine de cet illustre maître, en évitant de se compromettre avec lui. Ainsi, la thèse de Platon sur la création du monde ne lui est pas inconnue. Platon, dit-il, suppose trois principes des choses, Dieu, la matière et les formes, les idées ; mais c'est là, selon notre docteur, une fausse conjecture ; ni cette matière ni ces formes n'ont été quand le monde n'était pas encore ; les choses, composées de matière et de forme, ont un seul principe, la volonté de Dieu (4). De même, pour ce qui regarde la nature ou

(1) *Summa theologiæ.* Man. de la Bibl. nat., num. 3,114 (A), fol. 52, verso.

(2) *Summa theologiæ;* fol. 52 du num. 3,114 (A). Un autre exemplaire plus complet de la même *Somme* est dans le num. 14,886, provenant de Saint-Victor ; un autre dans le num. 132 du collège Merton, à Oxford. Le même ouvrage est désigné par notre *Histoire littéraire* (t. XVI, p. 393) sous le titre de : *Institutiones in sacram paginam.*

(3) Manuscr. lat. de la Biblioth. nat. num, 14,886 (ancien Saint-Victor), et ancien num. 881 de Saint-Germain (sans nom d'auteur).

(4) *Expositio symboli,* dans le num. 14,886 des man. lat. à la Biblioth. nationale, fol. 75 : « Plato tria rerum constituit initia, Deum et materiam

l'essence de Dieu, l'opinion que Simon de Tournai professe dans ses livres est entièrement conforme à celle des Pères philosophes. Toutes les créatures sont, dit-il, des sujets ; les accidents qui les distinguent leur viennent du dehors ; elles les reçoivent et les subjectivent. Mais rien n'est accidentel au Dieu créateur ; la bonté, la justice, la puissance, que nous appelons assez improprement ses attributs, sont des qualités intrinsèques de son essence ; il est essentiellement toute puissance, toute bonté, toute justice ; il est l'unité même de toutes ses perfections (1). Nous le répétons, aucune de ces propositions n'a pu blesser l'Église. Mais

rerumque formas, quas ideas idem vocat, humana deceptus similitudine. In constituendis enim artificialibus naturaliter præest artifex, qui et opifex dicitur ; præjacet et materia ; præ concipit artifex quo modo et quo ordine de proposita materia fabricaturus sit ; quod mentis conceptum *(sic)* notio nuncupatur eo quod per ipsum innotescit artifici quale sit opus futurum. Sic constituit Plato ante rerum creationem earum fuisse opificem et materiam, quam græce dixit ylem, et constituit opificem Deum præ concipere singularum rerum creandarum modos et earum status futuros, quas mentis conceptiones dixit notiones vel ideas. Sed cum unicum sit principium Deus, et rerum creationem non præcessit ipsarum materia, et mentales actiones non sunt in ipso, quare nec mentis conceptiones, cum ipse sit simplex et absque compage partium et absque concretione naturarum. »

(1) « Quidquid in Deo Deus est. Sed cum in Deo nihil sit, qui prorsus simplex est, hoc generale dogma magistrorum, *Quidquid est in Deo Deum esse*, ita concipio. Quidquid dicitur de creatura et est in ea, afficiens eam, si de Deo dicatur, intelligitur non esse in eo ut in subjecto, afficiens ipsum tanquam subjectum, sed esse ipse Deus, vel, si mavis, ipsa divina essentia. Sed justitia dicitur de Petro ut Petrus creatus est justus, et est ipsa qua justus est justitia. Tria vero prædicamenta sunt quæ de creaturis dicuntur et sunt in eis et afficiunt eas, nec creaturæ sunt ea, ut substantia, quantitas, qualitas. Petrus enim homo est bonus unus, nec est humanitas, bonitas, unitas. Eadem vero prædicamenta de Deo dicuntur versa in substantiam, nec sunt in eo, nec afficiunt eum, sed Deus est ea ; Deus enim est Deus justus, unus, et est ipsa deitas, ipsa justitia, ipsa unitas. Est ergo sensus cum dicitur quidquid est in Deo Deus est, id est quidquid est in creatura et eam afficit, si de Deo dicatur, non per inhærentiam est in eo, sed est ipse Deus. » *Summa theol.*, num. 3,114 (A), fol. 8. Quelques mauvaises leçons ont été corrigées d'après le num. 14,886.

il paraît que, dans ses leçons publiques, Simon de Tournai fut beaucoup plus audacieux. On lui reprocha, dit Henri de Gand, d'avoir suivi de trop près Aristote, et cela le fit accuser d'hérésie (1). Avec plus de précision et de crédulité, Matthieu Paris et Thomas de Cantimpré racontent qu'infatué de sa vaine science il commit en pleine chaire, une ou plusieurs fois, le crime de blasphême, raillant avec un égal mépris Jésus, Moïse et Mahomet. Mais, ajoutent-ils, un miracle opportun vint châtier son impiété (2). Il est même resté jusqu'à nous quelque chose de ces fables banales. Ainsi, Diderot, s'il ne croit pas au miracle, admet volontiers que ce docteur si décrié fut un libertin d'un caractère violent, justement odieux aux philosophes de son temps(3). Diderot aurait eu de lui bien meilleure opinion s'il avait lu sa légende dans un sermon où elle est ainsi rapportée : « Il y avait à Paris « certain professeur qui l'emportait de beaucoup sur « tous les autres. Quelqu'un lui dit : Maître, quelles « actions de grâces vous devez au Seigneur, qui vous « a fait si savant ! Il répondit : — Je les dois d'abord « et bien plus à ma lampe et aux veilles studieuses « par qui j'ai moi-même acquis toute ma science. Or, « peu de temps après, étant venu dans son école et « monté dans sa chaire pour faire sa leçon, il perdit « toute la science qu'il avait. A ce qui était écrit dans « le livre il ne put de lui-même rien ajouter (4). » Cette

(1) Aubertus Miræus, *Biblioth. eccles.*, p. 166.

(2) Oudin, *Comment. de script. eccles*, t. III, col. 26-29.

(3) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 361.

(4) « Parisius fuit quidam magister (à la marge, de la même main : Symon Tornacensis) maximus aliorum, cui cum quidam diceret : « Domine, multum « debetis Domino regratiari, qui dedit vobis tantam sapientiam, » cui ille : « Imo teneor regratiari crucibulo meo et labori meo quibus acquisivi « hanc sapientiam. » Et, post modicum tempus contigit quod venit ad

légende n'est plus celle d'un autre cynique, qui, beaucoup trop libre en ses goguettes, aurait gêné les autres par sa turbulence et les aurait compromis par sa témérité; il s'agit simplement, dans le sermon, d'un grand savant puni pour avoir manqué de modestie. Mais, toute légende écartée, n'hésitons pas à croire ce dont témoigne Henri de Gand. Il n'est pas, en effet, invraisemblable que la physique d'Aristote ait plus d'une fois entraîné Simon de Tournai loin de la voie commune; il ne l'est pas davantage que ses écarts l'aient fait tomber dans le soupçon d'erreur.

Nous ne tarderons pas trop à voir paraître de plus grands savants, dont les hérésies seront plus manifestes. Il faut cependant les attendre encore un peu. Chaque jour s'accroît le nombre des livres que l'école de Paris reçoit de l'académie de Tolède, et chaque jour se révèle aux esprits quelque science nouvelle. Celle qui dès l'abord les séduit le plus, c'est la physique. Toutes les parties de la physique péripatéticienne étaient, dans la première moitié du XII[e] siècle, également inconnues. On les connut, vers la fin du siècle, presque toutes à la fois, et, en même temps, plusieurs traités d'Hippocrate, de Galien, des médecins, des naturalistes arabes ou juifs. Est-il surprenant qu'on ait aussitôt négligé d'autres études pour se porter avec ardeur vers ces problèmes ignorés, ces questions inouïes dont la physique nous offre la solution toujours précise, sinon toujours certaine ?

L'Anglais Alexandre Neckam doit être signalé, parmi nos maîtres, comme un des premiers zélateurs

scolas suas et ascendit cathedram lecturus more solito, et perdidit omnem scientiam quam habebat, ita quod tantum cognoscebat in libro, nil sciebat corde tenus. » Dans le num. 15,971 des man. latins, à la Bibliothèque nation., fol. 198. Extrait d'un sermon anonyme.

de la philosophie naturelle. Elève de l'école du Petit-Pont, il professait à Paris, avec beaucoup d'éclat, vers l'année 1180 (1). C'était vraiment un érudit. Dans un de ses ouvrages, intitulé *De naturis rerum,* il cite les *Seconds analytiques* (2), les *Topiques* (3), et l'opuscule *Du ciel et du monde* (4) ; il cite dans un autre le traité *De l'âme,* ainsi que divers écrits d'Algazel et d'un juif qu'il nomme Isaac (5). Encore est-il bien loin de citer tous les livres auxquels il fait des emprunts. Etant libre, avec un tel fonds de science, de choisir la matière de ses plus constantes études, c'est la physique qu'il a préférée. On regrette de ne pas connaître plus à fond ses vues sur la physique humaine. Le traité *De differentia spiritus et animæ*, qui, dans un manuscrit d'Oxford (6), porte son nom, n'est pas de lui ; il faut le restituer au nestorien Costa ben-Luca. Le traité *De motu cordis*, dont Albert le Grand lui reproche toutes les erreurs, est une compilation très abrégée (7). Mais Neckam nous a prolixement exposé le détail de ses opinions sur les problèmes de la physique céleste ou terrestre dans un ouvrage qui porte ce titre : *De la nature des choses*, et dans un poème didactique (8) sur le même sujet.

(1) *Biographie générale,* t. XXXVII.

(2) *De naturis rerum* ; édit. de M. Th. Wright, p. 38, 57, 142, 291, 293, 299.

(3) Ibid. p. 56, 57.

(4) Ibid., p. 39.

(5) *De nominibus utensilium;* dans le num. 15,171 de la Biblioth. nationale.

(6) Num. 114 du collége *Corpus Christi.* Voir le catalog.des man.d'Oxford, par M. Coxe.

(7) *Mémoire sur deux traités intitulés* : De motu cordis ; dans les *Mémoires de l'acad. des Inscript.,* t. XXVIII, p. 317.

(8) *De laudibus divinæ sapientiæ,* publié, avec le *De naturis rerum,* par M. Th. Wright.

Ce docte physisien est un réaliste d'une rare franchise. « Nous concevons, dit-il, les genres et les « espèces comme étant les natures communes des « choses. Il n'y aurait aucune chose blanche si la « blancheur n'existait pas ; il n'y aurait de même « aucun homme sans cette nature commune, l'huma- « nité (1). » On ne peut s'exprimer en des termes plus dégagés de toute équivoque. Cependant Alexandre Neckam se contente de nous faire cette profession de foi ; ayant reproduit avec une si grande sincérité la thèse première du réalisme, il n'en tire aucune conséquence. Il avait sans doute, comme poète, un goût inné pour les chimères de l'esprit, et, portant l'habit des chanoines réguliers, il aurait moins étudié la physique s'il avait eu moins de penchant pour l'indépendance ; mais il a dû particulièrement redouter de se faire compter au nombre des hérétiques. Nous ne connaissons aucun de ses écrits sur les matières du dogme ; ils sont tous inédits et l'on n'en signale à Paris aucun exemplaire (1). Il est, du moins, certain qu'ils n'ont été l'objet d'aucune censure ; élu, vers l'année 1213, abbé de Cirencester, Neckam mourut, dit-on, vers l'année 1217 (2), sans aucun soupçon d'hérésie. Son réalisme fut donc aussi prudent que sincère. C'est peut-être pour excuser sa prudence que Neckam a si mal traité la logique. Les plus longs chapitres du *De naturis rerum* sont à l'adresse des logiciens. L'at-

(1) *De naturis rerum*. p. 291 de l'édit. de M. Wright.

(2) Dans le catalogue d'Oxford publié par M. Coxe, nous trouvons, sous le nom de Neckam, les ouvrages suivants : *In Genesim*, *In Ecclesiastem*, *Glossæ super Psalterium et Parabolas*, *Super Canticum canticorum*, *Moralia super Evangelia*.

(3) En 1227 suivant Oudin et M. Daunou, *Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 522.

taque est sans à propos ; rien, dans les chapitres qui précèdent, ne la fait prévoir. Mais elle n'en est pas moins vive. La logique égare les esprits qu'elle prétend guider : voilà l'opinion des physiciens et celle des théologiens. N'est ce pas même, au fond, la seule opinion qui leur soit commune ?

Alexandre Neckam eut pour ami, l'ayant eu peut-être pour disciple, un de ses compatriotes encore plus savant que lui, nous voulons dire plus versé dans la science des Grecs et des Arabes, Alfred l'Anglais, autrement nommé maître Alfred de Sereshel, ou de Sarchel. Conduit en Espagne dès sa jeunesse par le noble goût de l'étude, Alfred de Sereshel en est revenu grand physicien. Il a traduit en latin le livre *Des végétaux* (1), qu'il croyait d'Aristote, et l'a commenté (2). En outre il a composé plusieurs opuscules sur des questions physiologiques, notamment une dissertation *De gradu et complexione* et un écrit *De motu cordis*, que M. Charles Barach vient de publier le texte presque tout entier d'après un manuscrit de Vienne (3). Nous avons appelé déjà l'attention des philosophes sur cet écrit vraiment curieux, où les plus décevantes, les plus frivoles conjectures sont naïvement recommandées au nom d'une science imparfaite (4). Formé dans une école qui possède un grand fonds de livres, Alfred a beaucoup lu. Il cite Aristote, Galien, Alexandre d'Aphrodisias, Isaac, fils de Salomon, et Costa ben-Luca. Pour ce qui regarde les écrits

(1) Biblioth. nation. mss. lat. n° 478.

(2) Même biblioth. et même fonds, n° 14,700.

(3) *Bibliotheca philosophorum mediæ ætatis* ; Inspruck, 1878 ; deuxième fascicule.

(4) *Mémoires de l'Académ. des Inscr.*, t. XXVIII, deuxième partie.

d'Aristote nouvellement traduits d'arabe en latin, le docte Alfred les mentionne presque tous : les traités *De l'âme, Du sommeil et de la veille, De l'aspiration et de la respiration, Des météores,* ainsi que la *Physique* et la *Métaphysique* (1). Quant à sa doctrine sur les fonctions et le mouvement du cœur, la voici.

L'âme peut être, suivant Alfred, diversement considérée. En elle-même c'est une substance incorporelle que la métaphysique définit vaguement ; mais au point de vue de la physique, l'âme est la vie du corps, ou, pour mieux dire, elle est le principe générateur de tous les mouvements de la vie corporelle, et, comme elle s'unit au corps sans cesser d'être elle-même un tout substantiel, elle a dans le corps un siège fixe ; c'est le cœur : *Cor est domicilium animæ* (2) ; ou bien encore, avec plus de précision : *Thalamus cordis sinister est animæ domicilium.* Voilà, dit Alfred, ce que nous enseignent Aristote et Galien. Il se trompe ; Aristote n'est pas tenu de trouver un logis à son âme qu'il ne définit pas une substance distincte, et, pour sa part, Galien raille très-agréablement les philosophes qui sont eux-mêmes condamnés à faire cette recherche inutile, comme, par exemple, Démocrite et Platon. Mais pourquoi Platon avait-il placé l'âme dans le cerveau ? Parce qu'il estimait que l'affaire principale de l'âme est de penser, et que le cerveau lui semblait l'instrument le plus propre aux opérations de

(1) *Mémoires de l'Acad.* des inscript. t. XXVIII, deuxième partie, p. 327.

(1) Bibl. nat. mss. lat. n° 16,613, fol. 74 ; n° 14,700, fol. 235, 8°, col. 1.

(1) « Constat vero et ab Aristotele in libro *De anima* monstratum est intellectum corporeo instrumento non uti. Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat. Hujus domicilium cor esse superius ostensum est ; ipsum ergo, mediante anima, intellectui sociatum erit domicilium. » Num. 14,700, fol. 244, fol. 1. Voir au ch. xv de l'édition de M. Barach.

l'intelligence. Le premier acte de l'âme étant, suivant Alfred, de vivifier le corps, il l'a placée dans le cœur, et, comme l'intelligence n'en saurait être séparée, il dira que l'intelligence réside dans le même endroit (1). Cette question de lieu résolue, il faut maintenant s'expliquer sur la nature de l'âme proprement dite. Ce principe de tous les phénomènes vitaux et de tous les actes intellectuels, indifféremment nommé par Alfred, comme par Stahl, tantôt la vie, tantôt la raison, est un moteur immobile ; sans se mouvoir lui-même, il communique le mouvement à toutes les parties du corps. C'est donc une chose qu'il fait par des intermédiaires, qui sont ses organes, ses ministres. Les ministres de l'âme sont appelés de son nom l'âme végétative ou nutritive, et l'âme animale ou sensible. Pour les mettre en mouvement, elle leur envoie, par le canal des artères, l'esprit vital, qui est un rayon de sa chaleur. Cependant il n'existe aucune relation entre ces deux vicaires de l'âme ; il est ainsi prouvé qu'ils ont, l'un à l'égard de l'autre, une existence indépendante. Il ne semble pas moins évident qu'ils n'ont aucune communauté d'essence avec leur moteur immobile. D'où l'on peut conclure que ces vicaires de l'âmè, l'âme végétative et l'âme sensible, sont vraiment, c'est-à-dire substantiellement, des âmes entre elles distinctes, comme elles sont distinctes de leur moteur (1). Telle est, en effet, la doctrine d'Alfred.

(1) « Sunt hæc in animali ; vita, nutrimentum, sensus, motus. Omnis vero vis, sive virtus, sive potentia, alicujus operationis propriæ est effectiva ex eo quod hoc aliquid est, eamque alterius effectus proximum et essentiale principium esse impossibile est... Dico et ideo organum diversarum et non subalternatim positarum virtutum idem esse non posse. » Mss. lat. de la Bibl. nat. num. 14,700, fol. 23, v°, col. 2. Voir au chap. II de l'édition de M. Barach.

Elle offre plusieurs contradictions manifestes. La première, qui est la plus grave, est en quelque sorte reconnue par l'auteur lui-même. Quoi! L'âme est en métaphysique un autre sujet qu'en physique! En métaphysique, c'est une substance spirituelle; en physique, c'est une substance incorporée, sinon corporelle. Évidemment il y a désaccord, et l'auteur est tenu de choisir entre l'une et l'autre définition. Ce choix, on le reconnaît, n'est pas facile; mais ce qui serait plus difficile encore, ce serait de concilier ici la physique et la métaphysique. Le choix est donc nécessaire. Or si la métaphysique a raison, il n'y a pas lieu de chercher dans le corps le siège de l'âme, et, si c'est la physique, la permanence de l'âme, soit avant, soit après la vie de tel corps, n'est plus le sujet d'une démonstration scientifique. Notre critique semble railleuse. Elle le serait peut-être, si nous ne pensions pas à Descartes, qu'il n'est jamais permis de railler. Après avoir si catégoriquement distingué le corps de l'âme, après avoir dégagé l'âme des plus subtiles conditions de la matière pour en réduire toute l'essence au principe de la pensée, Descartes lui-même s'est demandé quel logis ce principe a dans le corps humain, et l'a cru trouver dans la glande pinéale, entre les deux hémisphères du cerveau! Alfred de Sereshel a-t-il été plus inconséquent et plus naïf?

Il suffit de relire quelques pages de saint Augustin ou de ses disciples, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, pour apprécier combien la doctrine physique d'Alfred s'éloigne des opinions traditionnelles. La thèse préalable du jugement dernier, des peines, des joies éternelles n'obligeait peut-être pas ces grands docteurs à faire de l'âme une substance permanente. Un autre

article de la croyance, celui qui se rapporte à la résurrection finale, aurait pu sauver tout le reste. Cependant, quoique sans évidente nécessité, ces docteurs et leurs nombreux disciples ont tous accepté la définition de l'âme qu'Alfred de Sereshel met au compte de la métaphysique et rejeté celle de la physique avec un mépris mêlé d'effroi.

Il ne paraît pas qu'il se soit rencontré, parmi les contemporains d'Alfred, un philosophe ou un théologien qui l'ait réfuté. Les philosophes acceptaient sans critique toutes les choses nouvelles. Nous voyons Alexandre Neckam reproduire en vers, avec une sécurité que rien ne trouble, la doctrine d'Alfred sur le siège de l'âme :

> Est igitur sedes animæ dignissima cordis
> Hospitium...

Et, d'autre part, nous voyons quelques théologiens repousser la même doctrine, sans plus de critique, uniquement à cause de cette nouveauté qui séduit les philosophes. A quoi bon, disent-ils, discourir sur le siège de l'âme? Que nous veulent cette question et d'autres semblables? On prétend qu'elles sont la matière d'une science appelée physique. Mais en quoi cette science peut-elle servir au salut? Dans une homélie d'Absalon, qui fut abbé de Saint-Victor de l'année 1198 à l'année 1203 (1), nous lisons ce passage qui paraît écrit tout entier contre le *De naturis rerum* d'Alexandre Neckam : « Ces gens gonflés d'une vaine philosophie, qui s'ap- » plaudissent d'avoir minutieusement appris beaucoup » de choses, comme toutes les variétés des problèmes, » toutes les structures des syllogismes, la conformation » de la terre, les propriétés des éléments, l'origine et

(1) *Gallia christ*, t. VII, col. 672.

» la fin des temps, les changements, les révolutions du
» monde, le cours des années, la situation des astres,
» les tempéraments des animaux, l'humeur furibonde
» des bêtes fauves, la puissance des vents, la diversité
» des plantes et les vertus de leurs racines, assignant
» pour but à leurs études de paraître avoir atteint d'un
» regard perçant les causes des choses, ces gens n'ont
» qu'un œil malade, un œil mort, pour observer la
» cause des causes, qui pourtant est le principe et la
» fin de tout. On arrive, en effet, à la connaître, non
» pas en philosophant, mais en vivant bien (1). »
Comme on le voit, toutes les sciences sont à la fois condamnées par Absalon comme également inutiles; mais c'est contre la physique, la science nouvelle, qu'il est particulièrement animé. Oui, sans doute, ce mystique directeur d'autres mystiques a suivi, selon l'usage, au temps de sa jeunesse, un cours d'études; il nous prouve même, en citant le traité *De l'âme* (2), qu'il connaît au moins un des livres d'Aristote sur la physique; mais il dissuade les autres d'imiter son exemple :
« Peut-être, dit-il à ses chanoines, serez-vous charmés
» par la faconde de Tullius, par la sagesse de Platon,
» par l'ingénieuse subtilité de cet Aristote qui rend
» savants les ignorants et les sots habiles. Mais quel
» commerce peut-il y avoir entre le Christ et Bélial?
» Jetez-moi tout cela hors d'ici; ne faites pas de la

(1) Absalonis *Sermones*, dans le num. 14,525 de la Biblioth. nationale, fol. 221, verso.

(2) Juxta sententiam Philosophi, idem est sensus contrariorum; id est eo sensu quo unum contrariorum discernitur et reliquum; ut si tactu suave tactu et asperum, sic gustu dulce gustu et amarum discernitur. Absalonis *Sermones*, dans le num. 14,525 de la Biblioth. nationale, fol. 132. Ce passage du Philosophe appartient au liv. II, ch. xi, du traité *De l'âme*.

» maison de votre père une maison de trafic. Où domine » l'esprit d'Aristote l'esprit du Christ ne peut régner (1). » Voilà bien l'esprit et le ton d'un victorin ou d'un soufi. Algazel avait ainsi proscrit les maîtres et les disciples d'Avicenne : « Il faut, disait-il, interdire la lecture des » écrits philosophiques, si remplis de vaines et dan- » gereuses utopies, comme on interdit les bords glis- » sants d'une rivière à celui qui ne sait pas nager. Il » faut défendre la lecture de ces doctrines mensongè- » res comme on défend aux enfants de toucher les ser- » pents (1). » Cependant, qu'on le remarque, Absalon méprise la science comme vaine sans la réprouver comme impie. L'expérience avait appris au soufi ce que le victorin ignorait encore.

Nous n'apprenons pas, disons-nous, que d'autres maîtres contemporains aient pris à tâche de combattre dogmatiquement la physique de Neckam et d'Alfred. Nous voyons, au contraire, que cette philosophie naïvement vitaliste eut, dans les premières années du XIII[e] siècle, un assez grand succès. Ce ne fut pas sans doute un succès durable ; quand, toutefois, les critiques successives de Guillaume d'Au-

(1) Delectabit fortassis te facundia Tullii, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quæ est conventio Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere domum patris vestri domum negociationis (Joann. II). Non enim regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis. Man. lat., num. 14,525, fol. 127, et tom. CCXI de la *Patrologie*, col. 37. Il y a quelques mauvaises leçons dans l'édition de M. l'abbé Migne. — Plus loin, fol. 133, verso, nous lisons : « Quid habet in se utile de idæis Platonis disputare, Somnium Scipionis revolvere, aut certe illa popularis sophismatum implicatio et captatio rerum subtilium, in quibus multi finem indebitum statuentes perierunt et excommunicati sunt. » *Patrologie*, tome cité, col. 52.

(2) *Le préservatif de l'erreur*, p. 40 de la trad. de M. Barbier de Meynard.

vergne, de Jean de La Rochelle, d'Albert le Grand et de saint Thomas eurent finalement déconsidéré leur opinion sur le siège de l'âme, la thèse fondamentale du vitalisme, l'identité de la forme, de l'âme, de la vie, n'eut guère perdu de son crédit. On a dit à bon droit de saint Thomas qu'il est, en philosophie, très correctement nominaliste, et non moins réaliste, en théologie, que saint Bonaventure ou Duns-Scot. De même il est, en physique, vitaliste et professe, en métaphysique, l'animisme le plus résolu. Ce sont là des contradictions dont on ne doit pas trop s'étonner. En effet, elles ne sont pas seulement imputables à nos philosophes novices. La doctrine de Descartes n'est certes pas exempte d'inconséquences. Quoi! les sceptiques eux-mêmes, on l'a bien des fois prouvé, se contredisent. Il n'y a donc que les metteurs en œuvre de pures chimères, comme, par exemple, Van Helmont, qui ne se contredisent pas.

CHAPITRE IV

DAVID DE DINAN.

Ainsi, malgré la nouveauté de ses opinions psycologiques, Alfred de Sereshel ne fut pas inquiété, n'ayant lui-même, comme il paraît, inquiété personne. En effet, on resta longtemps sans reconnaître qu'il n'était guère possible de raisonner librement sur le siège de l'âme sans compromettre plus ou moins quelque article de la croyance traditionnelle, et, quand enfin on le reconnut, le promoteur du vitalisme, Alfred de Sereshel, était déjà complètement oublié. Alexandre Neckam ayant abrégé son livre pour le mettre plus correct, plus lisible, entre les mains des écoliers, c'est au complaisant abréviateur que la responsabilité du délit fut imputée tout entière. Il ne faut pas s'étonner de cette erreur ; on l'a souvent commise. Quelquefois pourtant la justice est plus curieuse et s'égare autrement. Ayant trouvé d'incontestables analogies, elle suppose des affiliations qui n'ont pas existé. Celui qu'elle condamne alors comme le premier et principal auteur du crime, c'est elle qui le fait connaître à ceux qu'elle lui donne pour complices. Tel fut le cas de David ; mais lorsqu'on eut acquis la notion de son

étonnante impiété, il était depuis longtemps couché dans la tombe, et l'on ne put brûler que ses livres.

David, de Dinan en Bretagne ou de Dinant sur la Meuse, on ignore sa patrie, ne paraît s'être occupé ni de l'homme physique ni de l'homme moral. Cela peut-être l'a sauvé d'un péril, mais pour le faire tomber dans un autre. On risque toujours moins à parler de l'homme, même sans bien le connaître, qu'à discourir sur l'être en général, et particulièrement sur les lois supérieures dont l'homme subit la contrainte. Nous prouverons que le système de David est encore un système d'emprunt. En a-t-il même compris toute la portée ? Cela n'est pas certain. Un chroniqueur anonyme nous le représente à la cour d'Innocent III, faisant quelque figure parmi les familiers de ce pape, qui avait, dit-il, trop de goût pour les raffinements de l'esprit (1). C'est le seul renseignement (il est loin de suffire) qu'on ait sur la vie de David. On connaît mieux sa doctrine, qu'il avait exposée en deux livres différents.

Nous ne possédons plus, il est vrai, ni l'un ni l'autre ; ils ont été pieusement supprimés ; cependant, il n'est pas douteux que la doctrine de David ait été le vrai panthéisme. De ces deux livres perdus l'un avait pour titre *Quarterni* ou *Quaternuli*, *Cahiers* ou *Petits cahiers*. L'autre n'était pas intitulé, comme on l'a dit, *Des atômes*, et n'avait aucunement pour objet de reproduire les hypothèses recommandées par Leucippe à l'école d'Épicure. On s'est trompé sur ce point. David de Dinan n'a pas pu placer le nom des atômes en tête d'un livre composé pour faire valoir de tout autres chimères. Albert le Grand l'intitule non pas *De atomis* mais *De*

(1) *Chronicon Laudun. canonici*, dans le *Rec. des Histor. de la France*, t. XVIII, p. 715.

tomis ; *De tomis*, dit-il, *id est de divisionibus* (1). Ce titre est donc, en abrégé, celui d'un écrit analogue, et que nous avons précédemment fait connaître. *De tomis,* c'est à dire *de divisionibus ;* ainsi le grand ouvrage de Jean Scot Erigène est intitulé *De divisione naturæ*. David de Dinan devait d'abord considérer la nature ou l'ensemble des êtres comme un grand tout, et ce grand tout comme le premier objet de la science ; il devait ensuite, descendant de l'un au multiple, diviser ce tout en autant de sections, *tomos*, en autant de partis qu'il y a de genres, d'espèces, d'individualités distinctes. C'est la méthode ordinaire des philosophes qui tiennent pour l'unité de substance. C'est évidemment la plus commode. Il n'est pas facile de prouver l'unité par la diversité ; mais, l'unité d'abord supposée, la diversité se prouve sans peine. N'est-elle pas affirmée par tous les témoignages de l'expérience ?

Quant à la doctrine de David, saint Thomas nous l'expose en ces termes : « L'erreur de quelques anciens « philosophes, » c'est à dire de Melissus, de Parménide, de Xénophane, si souvent cités et combattus dans la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, « fut d'ad-« mettre une essence commune à Dieu et à toutes les « choses. Ils supposaient, en effet, que toutes les « choses sont un seul être et ne diffèrent, comme l'a « dit Parménide, que par de simples apparences, au « jugement de nos sens. Cette opinion des anciens « philosophes a été suivie par quelques modernes, au « nombre desquels on peut nommer David de Dinan. « En effet, celui-ci partageait les choses en trois caté-« gories, les corps, les âmes et les substances

(1) Albertus Magnus, *Summa theol.*, part. II, tract. IV, quæst. 20. Dans le tome XVII des *Œuvres* d'Albert.

« séparées. Il appellait *hyle* le premier indivisible « qui est le fondement des corps, et *noys* ou *mens* le « premier indivisible qui est le fondement des âmes ; « quant au premier indivisible parmi les substances « éternelles, il le nommait Dieu. Il disait enfin que « ces trois choses sont une seule et même chose, et « conséquemment que toutes les choses sont une « seule chose essentiellement (1).» Ainsi l'opinion de David était, au rapport de saint Thomas, que les trois principales divisions de l'être sont la matière, l'intelligence et Dieu. Mais, disait-il, sous ces formes diverses la pensée n'observe que des êtres imparfaits. L'être parfait est l'être unique au sein duquel toutes les diversités se confondent : c'est l'essence vraiment fondamentale, en qui la matière, l'intelligence et Dieu ne se distinguent plus. Voilà ce que nous apprend saint Thomas sur la thèse de David, assimilée très judicieusement à celle de Parménide.

D'autres explications nous sont fournies sur la même thèse par le maître de saint Thomas, Albert le Grand. David, suivant Albert, raisonnait ainsi : Le genre contient la matière de l'espèce ; à l'égard de l'espèce, le genre est la matière : *Quod formabile est in plura materia est, vel ad minus principium materiale.* Or, quel

(1) Thomas in sec. libr. *Sententiar.*, dist. XVII, q. 1 : « Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim omnia esse unum simpliciter et non differre, nisi forte secundum sensum vel æstimationem, ut Parmenides dixit ; et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit Yle ; primum autem indivisibile ex quo constituuntur animæ dixit Noym, vel mentem ; primum autem indivisibile in substantiis æternis dixit Deum. Et hæc tria esse unum et idem : ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. »

est le genre suprême, le plus général des genres? C'est l'être même dont la notion comprend celle de tous les êtres. Cet être est donc la matière de tous les êtres subalternes, ou, en d'autres termes, de toutes des divisions dont il est le fondement. Les principales de ces divisions étant la matière des corps, celle des âmes et celle des substances séparées, il est ainsi prouvé que ces trois matières n'en font qu'une au sein de l'être en général. D'où l'on doit conclure que cette matière unique est l'être même, ou, sous un plus beau nom, Dieu; *Et sic videtur quod Deus sit materia omnium* (1).

Nous trouvons enfin, dans plusieurs écrits d'Albert, quelques phrases littéralement empruntées aux livres perdus de David, et nous allons citer à notre tour quelques-unes de ces phrases précieuses. « Il est, dit- « il, évident qu'il n'y a qu'une substance, commune « à tous les corps, à toutes les âmes, et que cette « unique substance est Dieu lui-même. » Il est bien vrai (c'est une objection qu'il se fait à lui-même) que l'on appelle matière la substance des corps, et celle des âmes intelligence; mais, se répond-il, il ne semble pas moins évident que ce sont là des distinctions purement verbales. En fait, et telle est expressément la conclusion de David, « Dieu, la matière et l'in- « telligence sont la même substance, » sous des noms divers (2). Nous insistons, nous devons insister sur ce point de doctrine, qui est vraiment capital. Se-

(1) Albertus Magnus, *Summa theol.* part. II, tract. IV, quæst. 20.

(2) « Ponit (David) talem conclusionem, sic dicens : — Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia de qua sunt omnia corpora dicitur hyle, substantia vero de qua sunt omnes animæ dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur quod Deus et hyle et mens una sola substantia sunt. » Albert Magnus, *Summa*

lon David, l'être qui possède la plénitude de la substance est quelquefois diversement considéré, et de cette considération diverse résulte la double notion des âmes et des corps. Les corps et les âmes étant donc ainsi diversifiés, on nomme matière le fondement des corps, intelligence le fondement des âmes; mais ces noms particuliers ne désignent pas des entités concrètes; ils expriment simplement des vues abstraites de la pensée. La vraie substance contient toutes les âmes et tous les corps, sans être pourtant ni tel corps ni telle âme, et le seul nom qui lui convienne est le nom de Dieu. Voilà la thèse de David. C'est, en propres termes, celle de Spinosa: « Tout ce qui est est en « Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu (1). » Voici maintenant la démonstration de David. C'était, nous a-t-on dit, un raisonneur très subtil. Les citations que nous allons reproduire prouveront, en effet, qu'il savait très-bien manier toutes les armes que fournit l'arsenal de la logique: « L'intelligence, dit-il, conçoit « à la fois Dieu et la matière. Or, l'intelligence ne com- « prend une chose qu'à la condition de s'assimiler à « cette chose; il faut donc qu'elle s'assimile à Dieu, à « la matière. Mais s'agit-il ici d'une complète identifi- « cation ou d'une assimilation toute simple? Il ne s'a- « git pas de cette assimilation toute simple qui a lieu « par le moyen d'une forme abstraite de l'objet intelli- « gible; en effet la matière et Dieu n'ont également « aucune forme. Si donc l'intelligence les conçoit, elle « les conçoit parce qu'elle leur est identique. Donc

theolog. part. II, tract. XII, quæst. 72, membr. 4, art. 2. Le même fragment de David est reproduit dans une autre Somme d'Albert, *Summa de creaturis*, part. II, quæst. 5, art. 2.

(1) Spinosa, *Ethique*, prem. part., p. 16 de la trad. de M. Saisset.

« l'intelligence, la matière et Dieu sont un même (1). » Cette proposition est encore ainsi démontrée : « Le « point est le principe de la quantité continue, et l'uni- « té le principe de la quantité discrète. Or, le point et « l'unité ne diffèrent pas comme principes ; ils diffèrent « en ce que le point se rapporte à la chose continue, l'u- « nité à la chose discrète. Si donc on fait abstraction de « ce qui diffère entre eux..., le point et l'unité sont une « même substance. De même, Dieu, la matière et l'in- « telligence sont des principes chacun en sa sphère, « et ils ne diffèrent pas en tant que principes, car la « cause de leur différence ne peut être celle de leur « convenance, mais ils diffèrent en ce que Dieu est le « principe actif et la matière le principe passif. Si donc « on fait abstraction de cette différence, ils sont un « même. Pour conclure, il y a qu'une substance, « laquelle est la fois matière, intelligence et Dieu (2). » Ainsi conclut, avec la même rigueur, avec la même

(1) « Intellectus intelligit Deum et hyle, sive materiam ; sed nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum ; oportet igitur quod assimilatio sit intellectus ad Deum et hyle. Hæc autem assimilatio vel est per identitatem vel per simplicem assimilationem. Sed non est per simplicem assimilationem, quia assimilatio non fit nisi per formam abstractam ab eo quod intelligitur ; hyle autem et Deus nullam habent formam. Si ergo intelliguntur, oportet quod per identitatem quam habent ad intellectum intelligantur ; intellectus igitur et hyle et Deus idem sunt in substantia. » Albert. Magn. *Summa theol. ibid...* Voir aussi *Summa de creaturis*, part. II, quæst. 5, art. 2.

(2) Albertus Magn., *Summa theol. ibid.* : « Quod etiam... sic probat David : — Idem est a quo non differt differentia, sicut dicit Aristoteles in VII Topicorum, et dat exemplum quod punctus est principium continui et unitas principium discreti ; et non differunt in eo quod prima sunt, sed differunt in hoc quod punctus habet positionem continui et unitas discreti ordinem. Si ergo abstrahantur ab eis istæ differentiæ, cum idem sit a quo non differt differentia, punctus et unitas erunt idem in substantia. A simili Deus et materia et intellectus, sive mens, sunt prima unumquodque in ordine suo, et, sicut dicit, non differunt in eo quod prima sunt, aliter enim esset idem principium convenientiæ et differentiæ, quod inconveniens est, sed

franchise, l'illustre philosophe d'Amsterdam : « La « pensée est un attribut de Dieu ; en d'autres termes, « Dieu est chose pensante. L'étendue est un attribut de « Dieu ; en d'autres termes, Dieu est chose étendue (1). » Le système de David est donc, comme on le voit, sans aucune différence, celui de Spinosa. C'est un système purement logique, où le nom de Dieu ne figure que pour signifier l'entéléchie de l'univers éternel.

Il n'en faut pas douter, David en a fait l'emprunt a quelque livre venu de Tolède. Parmi les livres de cette provenance, on pourrait en désigner plusieurs comme ayant fourni la matière qu'il a tantôt abrégée, tantôt développée. Pour ne citer que le *Fons vitæ* de Ben-Gebirol, ce livre de si grand renom et de si mauvais conseil ne tend-il pas à démontrer aussi l'unité substantielle des êtres ? On était donc en droit de supposer que David y avait pris sa thèse (1). Cependant cette conjecture ne semble pas exacte. Albert et saint Thomas, qui se sont tour à tour et très-vivement prononcés contre la doctrine de Ben-Gebirol et celle de David, avaient entre les mains les écrits de l'un et de l'autre, et pourtant ils ne les ont jamais rapprochés l'un de l'autre pour les accuser de la même erreur et les accabler des mêmes arguments. Au rapport d'Albert, la doctrine de David vient directement de la Grèce, et, nullement embarrassé de dire quel fut, parmi les philosophes grecs, le maître de David, Albert désigne Anaximène, Xénophane et sur-

in hoc quod Deus est primum efficiens et hyle primum suscipiens. Si ergo abstrahantur ab his differentiis, idem erunt. Una ergo substantia est, quæ est Deus, hyle et intellectus...

(1) Spinosa, *Ethique*, deuxième partie, p. 51, 52.

(1) M. Aug. Jundt, *Hist. du panthéisme au moyen âge*, p. 20.

tout un disciple de Xénophane qu'il nomme Alexandre ; il assure même (il l'assure plusieurs fois) avoir entre les mains, sous le nom de cet Alexandre, l'abominable petit livre où David a trouvé tout ce qu'on lit dans les siens.

Xénophane n'ayant eu parmi ses disciples aucun Alexandre, on s'est demandé quel pouvait être l'auteur du livre dénoncé par Albert. N'était-ce pas Alexandre d'Aphrodisias ? Assurément il était permis de le croire. Quand il n'explique pas Aristote, Alexandre d'Aphrodisias n'observe pas toujours fidèlement les règles de la méthode péripatéticienne ; il s'est plus d'une fois égaré, plus d'une fois débauché dans la compagnie de Platon. Ce n'est pas lui néanmoins qu'Albert a mis en cause comme inventeur du système reproduit par David. Après avoir beaucoup recherché le petit livre dont Albert dit tant de mal, nous l'avons enfin retrouvé. Si, dans quelques manuscrits, il porte les noms de Boëce, d'Algazel, dans la plupart il offre celui du philosophe Alexandre, et la doctrine qu'il contient est, en effet, conforme à celle qu'Albert et Thomas imputent à David. Mais l'auteur de ce petit livre n'est pas plus le philosophe Alexandre qu'Algazel ou Boëce ; à des indices qui ne peuvent tromper on reconnaît aussitôt que c'est un théologien de la secte chrétienne ; de plus, son latin barbare prouve avec la même évidence qu'il n'appartient pas à l'antiquité ; enfin, d'autres manuscrits plus dignes de foi nous apprennent que ce théologien moderne est le savant archidiacre de Ségovie, Dominique Gundisalvi. Voilà ce que nous croyons avoir clairement démontré dans une dissertation particulière sur cette question très-obscure (1).

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIX, deuxième partie.

Ainsi, comme on l'a toujours pensé, la doctrine de David n'est pas originale. Il l'a bien, en effet, reçue de Tolède, et Tolède la tenait de Cordoue, Cordoue de Bagdad, Bagdad, plus ou moins directement, d'Alexandrie. Ce qui lui est personnel, c'est de l'avoir méthodiquement exposée, sans réserves, sans faux-fuyants, avec une si sereine confiance dans les déductions de l'idéologie. Ses livres, avons-nous dit, n'existent plus ; mais les fragments qu'en ont cités ses adversaires attestent une rare franchise. Nous croyons néanmoins qu'il n'a pas clairement compris l'opposition de sa doctrine et de la croyance traditionnelle. C'est là ce qui le distingue de Spinosa. On objecte à Spinosa que son Dieu n'est pas le Dieu fait homme ; un Dieu fait homme est, répond-il, une thèse « absurde, » qu'il dédaigne de réfuter (1). Mais ni Jean Scot Erigène, ni Dominique Gundisalvi, ni David de Dinan n'ont dit cela. Notre opinion est même qu'ils ne l'ont pas pensé. Ce qui paraît encore plus extraordinaire c'est que, dans la vigilante légion des théologiens orthodoxes, personne n'ait signalé sur le champ l'impiété commise par le favori du pape Innocent III. On ne les entendit pousser le cri d'alarme que le jour où l'hérésie formelle d'un autre maître, Amaury de Bennes, leur eût enfin appris que le vrai Dieu des philosophes n'est pas le vrai Dieu des chrétiens.

---

(1) Spinosa, *Lettre* VIII ; t. III de ses *Œuvres*, p. 367.

CHAPITRE V.

Amaury de Bennes et le concile de Paris.

L'école de Chartres avait tour à tour entendu Gilbert de La Porrée, Thierry, Bernard, et, sous la direction de ces maîtres justement renommés, elle n'avait pu manquer de devenir une pépinière de jeunes théosophes. Il ne faut donc pas s'étonner de voir arriver de Chartres à Paris, dans les dernières années du XIIe siècle, un audacieux chef de secte comme cet Amaury de Bennes dont nous allons maintenant parler.

Logicien très habile, il avait, dit Guillaume le Breton, longtemps professé les arts et les sciences profanes. S'étant plus tard occupé de théologie, il l'apprit et l'enseigna selon sa méthode particulière, très-librement, sans jamais s'inquiéter de ce que les autres pouvaient penser (1). Il avait, dit un chanoine de Laon (2), l'esprit très-subtil et se faisait un jeu de railler tout le monde ; ce qui lui suscita plus d'un ennemi. Cepen-

(1) Cum in arte logica peritus esset et scolas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. Semper tamen suum per se modum docendi et discendi habuit et opinionem privatam et judicium quasi sectum et ab aliis separatum. » Guillelm. Brito, dans le *Rec. des Histor. de la Fr.* t. XVII, p. 83.

(2) Anonymus Laudun., *Chronicon*, dans le *Rec. des Histor. de France*, t. XVIII, p. 715.

dant il pouvait braver bien des rancunes, ayant la faveur du roi Philippe qui l'avait donné pour précepteur à son premier-né, le prince Louis. Ainsi, dit encore le même chroniqueur, la cour l'honorait, croyant que ses opinions étaient saines et qu'il y avait profit à le fréquenter. Mais combien la cour se trompait ! Elle dut enfin reconnaître son erreur, quand les autres maîtres, par lui si malmenés, le dénoncèrent et le forcèrent d'aller se justifier devant le pape, s'il le pouvait. Il fit donc le voyage de Rome, plaida sa cause et la perdit. Condamné par le pape à désavouer publiquement sa théologie de récente invention et tous ses propos hérétiques, Amaury revint à Paris, y fit sa pénitence et mourut bientôt après. On l'enterra, réconcilié non de cœur, mais de bouche, avec l'Église, près du cimetière de Saint-Martin-des-Champs (1).

Nous avons, sur la doctrine d'Amaury, des renseignements nombreux et concordants. Voici d'abord le témoignage d'un historien ordinairement très digne de foi, Martin de Pologne, qui mourut en 1278, après avoir été chapelain de cinq papes : « Suivant Amaury, « les idées qui sont dans la pensée divine, créent et « sont créées, tandis que, suivant saint Augustin, il « n'y a rien dans la pensée divine qui ne soit éternel, « immuable. Il disait aussi qu'on appelle Dieu la fin de « toutes les choses parce que toutes les choses doi- « vent retourner vers lui, pour trouver en lui un repos « éternel, et former avec lui un seul individu d'une « permanence inaltérable. La nature d'Abraham n'é- « tant pas autre que celle d'Isaac, mais la même « nature leur étant commune à tous les deux, ainsi,

(1) Guillelm. Brito, loc. cit.

« disait-il, tous les êtres ne font qu'un seul être et tous « les êtres sont Dieu. En effet, il soutenait que Dieu « est l'essence de toutes les créatures, l'être même de « tout ce qui est. Il ajoutait : comme la lumière se voit « non pas en elle-même, mais dans l'espace lumineux, « ainsi Dieu sera vu par les anges et par les hommes « non pas en lui-même, mais dans ses créatures (1). » Comme on peut le juger par ce passage, Martin de Pologne savait parler la langue des philosophes. L'exposé qu'il vient de nous faire n'est pas complet, mais il est très-clair. Nicolas Triveth (2) et Jean de Gerson (3) se sont contentés de le reproduire. Les dires de Martin de Pologne nous sont confirmés par deux autres documents plus anciens et plus instructifs. L'un est la sentence rendue par le concile qui jugea les disciples d'Amaury (4); l'autre, que nous allons pour la première fois mettre en lumière, est un traité sans nom d'auteur contre ces Amalriciens, *Contra Amaurianos*, écrit dans le temps même où leur secte semblait encore redoutable. Ce traité, dont on reconnaîtra bientôt l'importance, est

(1) « Damnavit (Innocentius III) Almaricum quemdam Carnotensem, cum sua doctrina, sicut habetur in decretali « Damnatus. » Qui Almaricus asserit idæas, quæ sunt in mente divina, creare et creari, cum, secundum Augustinum, nihil nisi æternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum ut in Deo incommutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt ; et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius ac ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. » Martini Poloni *Chronic. expeditiss.* lib. IV.

(2) Nicol. Triveth *Chronicon*, dans le tom. III du *Spicileg.* de Dachery, édit. in-fol., p. 184.

(3) *Concordia metaphys. cum logica*, t. IV *Operum*, col. 826.

(4) Martène, *Thes. nov. anecdot.*, t. IV, col. 163, 164.

conservé dans le num. 1301 de la bibliothèque de Troyes (1).

Le caractère particulier de David, c'est, comme on l'a vu, d'être un philosophe qui semble ignorer tous les dogmes, tous les mystères de l'orthodoxie chrétienne. Amaury de Chartres est, au contraire, un théologien qui prétend démontrer que le panthéisme est la vraie doctrine de saint Paul et de tous les Pères à qui la foi des simples n'a pas suffi. Nous insistons sur cette différence. Voici, du reste, la série des propositions d'Amaury.

Dieu, dit l'Écriture, est partout : *Deus est ubique.*

(1) Ce traité commence au fol. 141 du manuscrit et finit au fol. 154. C'est l'ouvrage d'un théologien savant et subtil, dont le nom manque. A quelques formes de langage on croit reconnaître Pierre de Poitiers ; il y a plus, certains passages des *Sentences* publiées sous le nom de cet illustre chancelier sont reproduits dans le traité presque sans aucun changement. Ainsi nous lisons, au feuillet 153 du manuscrit, *recto* et *verso*, une définition des sacrements de l'ancienne loi qui se retrouve livre IV, chap. III des *Sentences*. L'analogie est plus grande encore entre le texte du feuillet 152 et celui du chap. XII, livre V, du livre des *Sentences* ; on peut même affirmer que ce dernier texte est l'original dont l'autre est la fidèle copie. Cependant il n'est pas permis d'attribuer à Pierre de Poitiers le traité conservé dans le manuscrit de Troyes. Il est, en effet, directement écrit non contre Amaury, mort depuis longtemps, mais contre un prêtre d'Amiens, nommé Godin, qui fut le dernier des Amalriciens poursuivis, jugés et condamnés. Voici plusieurs phrases qui le concernent. Fol. 147 : « Quid absurdius quam quod Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino, adoretur ergo Godinus, non solum dulia, sed latria, quia Deus est. » Et plus loin, fol. 148 : « Ecce huc usque credidimus Filium incarnatum ; jam isti prædicant Christum ingodinatum. » Or, l'anonyme de Laon, ayant raconté les exécutions de l'année 1210, s'exprime ainsi sur Godin : « Novissimus omnium Almaricorum hæreticorum fuit magister Godinus, qui Ambianis hæreticus probatus est et ibidem igne fuit ustulatus (*Histor. de la Fr.*, t. XVIII, p. 715). » Cet hérétique parut donc après les autres, c'est-à-dire après l'année 1210, et Pierre de Poitiers, mort vers l'année 1205, était déjà remplacé par Prévostin, dans son emploi de chancelier, en l'année 1207 (*Cartul. de N. D. de Paris*, t. I, p. 344.) Le traité que nous offre le manuscrit de Troyes n'est donc pas l'ouvrage de Pierre de Poitiers, mais il est certainement d'un de ses meilleurs disciples.

C'est ce que saint Paul exprime en ces termes : *Deus omnia in omnibus* (1). Dieu lui-même, par la bouche du prophète Jérémie, nous fait connaître qu'il occupe, qu'il emplit le ciel et la terre : *Cœlum et terram impleo*. Peut-on donc attribuer à Dieu plusieurs manières d'être simultanées ? Peut-on supposer, par exemple, qu'il est à la fois une substance absolument personnelle et l'essence commune de tous les êtres qui ne sont pas lui ? La supposition de cette double nature paraît vraiment chimérique. Il vaut donc mieux s'en tenir à ce qu'enseigne l'Écriture et simplement dire : il est dans toutes les choses, ou toutes les choses sont en lui. Puisqu'il est éternel et qu'elles sont périssables, on ne peut les confondre avec lui. Mais, étant périssables, elles naissent et meurent à la surface d'un fonds permanent ; étant finies, elles sont contenues dans l'infini, qui ne serait pas l'infini s'il ne les contenait pas. Le temps n'est-il pas quelque partie de l'éternité ? Ainsi, les choses diverses sont des parties de l'immensité divine : *In ipso*, dit l'apôtre, *condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia* (2). Mais les choses sont-elles seulement diverses ? On leur suppose encore des qualités contraires, et, pour rendre compte de cette contrariété, l'on a mis en avant plusieurs systèmes qu'il faut pareillement rejeter. C'est, par exemple, une superstition manichéenne de croire qu'il existe un Dieu des ténèbres en guerre constante avec le Dieu de la lumière. Celui qui remplit le ciel avec la terre est l'unique Dieu (3). Aussi l'apôtre

(1) *Epist. ad Corinth. I*, cap. xv, vers. 28.

(2) Pauli *Epist. ad Coloss.* I, 16.

(3) *Contra Amaurianos*, cap. I, IX, XI. — Nous lisons dans la sentence du concile de Paris (1210) : « Auctoritas : *Omnia sub sole vanitas.* H

dit-il : » *Dieu fait tout en nous.* » Donc il fait en nous ce que nous appelons le bien et ce que nous appelons le mal. La conséquence est rigoureuse. Elle ne doit pas, d'ailleurs, nous révolter. Nous ne savons, en effet, ni ce qu'est le mal, ni ce qu'est le bien. Mais alors il n'y a ni mérite ni démérite, il n'y a ni résurrection des corps (1) ni jugement dernier, et il ne faut pas plus croire au paradis qu'à l'enfer. En effet, Amaury le déclare très résolûment, ce sont là de pures fictions. Hors de ce monde, il n'y a rien. Ceux-là sont déjà dans l'enfer, en ce monde, qui vivent ignorant la vérité, et le paradis est actuellement en la possession de ceux qui la connaissent. Il est donc bien important de la connaître. Et cela est si facile ! Cette vérité, qui peut s'appeler toute une doctrine, n'a qu'un article ; il s'agit simplement de croire que Dieu fait tout en nous (2). Mais rien ne paraît s'opposer à ce qu'un juif admette ce dogme unique. Donc, sans le baptême, un juif peut être sauvé. C'est bien ainsi que l'entend Amaury (3). De même on peut être sauvé sans confession, sans pénitence. Assurément, répond Amaury ; puisque Dieu nous fait penser, vouloir, agir, il n'y a pas de désirs, pas d'actes coupables, et quand on sait que l'on va toujours conduit par la main de Dieu, jamais on ne craint de s'être engagé dans la mauvaise voie ; on n'a plus le souci de ce qu'on doit faire, on n'a plus le

e contra : ***Omnia unum, quia quidquid est est Deus.*** **Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat se Deum dicebat.**

(1) *Contra Amaurianos*, c. VII.

(2) *Contra Amaurianos*, c. II, III, IV.

(3) *Ibid.* c. V.

remords de ce qu'on a fait : *Qui cognoscit Deum esse in se lugere non debet, sed ridere* (1).

Il est déjà suffisamment prouvé que les articles de la croyance chrétienne n'embarrassent pas beaucoup notre libre docteur. Les uns lui paraissent faux, les autres vrais, mais très mal compris. Il explique donc ceux-ci, quand il a condamné ceux-là. Ainsi croit-il devoir interpréter cette phrase de saint Paul, ordinairement, comme il lui semble, mal entendue : « Nous « sommes les membres du corps du Christ, *Membra* « *sumus corporis Christi.* » On admet bien, en effet, en croyant penser avec l'apôtre, qu'on ne peut être sauvé si l'on n'est membre du Christ. Mais cela revient à dire qu'il faut, pour mériter le salut, être déjà devenu membre du Christ, ou que, pour devenir membre du Christ, il faut avoir déjà mérité le salut. On exprimerait donc la même chose plus clairement en disant : Ceux qui seront sauvés le seront. Mais la vérité que nous prêche l'apôtre n'est pas si naïve ; il ne parle pas au futur, il parle au présent ; *Membra sumus*, dit-il, et non pas *erimus*. Croyons donc que nous sommes présentement, en ce monde, les membres du Christ ; oui, croyons très fermement que nous vivons en lui et qu'il vit en nous (2). Dieu le Père s'est autrefois incarné dans Abraham et dans les patriarches ; de même Dieu le Fils s'est plus tard incarné dans le Christ et dans tous les chrétiens. Ainsi, comme on le voit, notre docteur ne se contente pas d'expliquer les anciens dogmes d'une façon toute nouvelle ; il en tire encore très libre-

(1) *Ibid.* cap. VI.

(3) Vincentius Bellov. *Specul. histor.* lib. XXIX, cap. CVII : « Hic ausus est constantur affirmare quod quilibet tenetur credere se esse membrum Christi. » — *Contra Amaurianos*, cap. VIII.

ment des dogmes nouveaux. Enfin, ajoute-t-il, l'Esprit-Saint doit, à son tour, s'incarner ; l'humanité doit subir une transformation dernière. Née sous le régime de la loi, l'humanité fut ensuite régénérée par l'infusion de la grâce ; maintenant, plus rapprochée du terme de ses destinées, elle va s'animer, au souffle de l'Esprit, d'une vie plus pure. Déjà s'opère ce changement final ; déjà quelques âmes privilégiées sont passées en la possession de l'Esprit, qui les inspire et les guide, affranchies de toute règle qui n'est pas la sienne. On peut facilement reconnaître dans la foule ces élus de la troisième personne divine. Les signes de leur élection sont, en effet, certains, car ce sont deux vertus tout à fait nouvelles ; chez eux la science a pris la place de la foi, la confiance celle de l'espérance. On ne les voit plus dans les temples ; comme leur religion n'a pas de mystères, elle n'a pas de sacrements. Mais qu'on n'essaie pas de les ramener au giron de l'ancienne Église ; l'effort serait vain. Qu'on ne leur prêche pas la soumission ; ils ont reçu le don de la liberté (1).

On rapporte à David de Dinan l'invention de toutes ces hérésies. Cette assertion d'un ancien chroniqueur (2) a été souvent reproduite. Il n'est pas, en effet, invraisemblable qu'un théologien naturellement téméraire ait été fortement encouragé par un philosophe très résolu. Cependant l'assertion du chroniqueur n'est pas fondée ; les deux hérétiques vécurent ignorés l'un de l'autre, et d'ailleurs la doctrine d'Amaury est en fait beaucoup moins conforme à celle de David qu'à celle d'un plus ancien maître, Jean Scot Erigène. Par

(1) *Contra Amaurianos*, cap. x, xii. — Martène, *Thesaur. nov.*, T. IV, col. 164.

(2) Anonym. Laudunensis, dans les *Histor. de la France*, T. XVIII, p. 731.

un étrange caprice de la fortune, les livres de Jean Scot, longtemps oubliés, avaient repris faveur à la fin du XII[e] siècle. Nous les trouvons alors cités, comme on l'a vu, par Simon de Tournai ; ils le sont même dans un sermon, par un orthodoxe pur de toute censure, Garnier de Langres(1). De tels livres, lus, comme il paraît, sans défiance, ne pouvaient manquer de porter un trouble quelconque dans les esprits. Ils furent canoniquement prohibés dès que l'on eût reconnu l'influence qu'ils avaient exercée sur Amaury. La sentence, rendue par le pape Honorius III, porte la date du 25 février 1225 (2). Si le nom d'Amaury ne s'y trouve pas, ses disciples y sont clairement indiqués. Henri de Suze se trompe en disant que les membres du concile de Paris condamnèrent ensemble, en l'année 1210, Jean Scot et Amaury ; mais il ne se trompe pas en disant que les erreurs de l'un furent celles de l'autre (3). En des termes encore plus précis, Martin de Pologne désigne le livre de Jean Scot qui contient les propositions hérétiques d'Amaury ; c'est le *De divisione naturæ : Qui omnes errores inveniuntur in libro Periphyseon. Et hic liber inter alios condemnatos Parisiis ponitur ; et is liber cum Almarico et suis sequacibus fuit Parisiis combustus* (4). Enfin, notre confrère, M. Charles Jourdain, a pris le soin de re-

(1) Garnerii *Sermones*, dans le num. 1301 des MSS. de Troyes, fol. 29 : « Sicut in cœlis describit Joannes, cognomento Scotus, quatuor manifestationes, id est theophaniam, epiphaniam, yperphaniam, ypophaniam, de quibus alibi disseruisse me memini, quibus se (Deus) angelis manifestat, ita quatuor se manifestationibus, æqua lance supradictis respondentibus, mirabilem in terri voluit hominibus apparere. »

(2) Joh. Huber, *Joannes Scotus Erigena*, p. 438.

(3) Joann. de Gersonio, *Opera*, T IV, p. 826.

(4) M. Daunou a commis une faute grave en interprétant cette phrase : « En rassemblant, dit-il, les idées d'Amaury éparses dans les récits des chroniqueurs et des théologiens du moyen-âge, on y trouve encore tant de

chercher les divers passages du *De divisione naturæ* auquel font allusion Henri de Suze et Martin de Pologne, et il a mis sous nos yeux, dans un savant mémoire, la preuve irrécusable des emprunts faits à Jean Scot par Amaury (1).

Nous n'avons pas fait connaître les opinions diverses de cet hérétique en ce qui regarde les mystères, les sacrements, les formes traditionnelles de la liturgie chrétienne. Il nous a suffi de dire sur quel fondement il avait cru devoir édifier sa religion nouvelle. Le dogme capital de cette religion est la thèse des trois incarnations successives, auxquelles se rapportent les trois régimes de la loi, de la foi, de la science. S'étant donné la mission d'annoncer le troisième âge du monde, l'âge de la science indépendante de la foi, de la loi, Amaury devait pousser à la prompte conquête de la liberté quiconque se sentait opprimé par les scribes et les pharisiens de l'Église chrétienne. C'est pourquoi les gens qui prêtèrent l'oreille à ses discours furent d'abord assez nombreux.

Les sectateurs avoués de sa doctrine devinrent plus nombreux encore après sa mort. Non pas à Paris même, où l'on craignait la rigueur des maîtres, mais dans quelques paroisses foraines et dans les diocèses de Sens, de Langres et de Troyes. Quant on apprit le succès de cette propagande, on en fut très alarmé. Nulle part on ne le fut autant qu'à Saint-Victor. Tandis

liaison et d'enchaînement qu'on peut regretter de n'avoir plus l'ouvrage où il les avait développées et qui portait le nom de *Physion*, traité des choses naturelles ; » *Hist. littér. de la Fr.*, T. XVI, p. 587. Ainsi M. Daunou n'a pas compris que le livre mentionné par Martin de Pologne est le Περὶ φύσεως μερισμοῦ de Jean Scot Erigène.

(2) *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, T. XVI, deuxième partie, p. 173 et suivantes.

qu'une enquête se faisait en divers lieux pour rechercher tous les coupables, Jean le Teutonique, abbé de Saint-Victor, disait dans un sermon à ses confrères assemblés pour l'entendre : « Quelques gens répandent « en ce moment des nouveautés profanes, disciples « d'Épicure plutôt que du Christ. Avec une perfidie « pleine de périls, ils travaillent dans l'ombre à faire « croire qu'on peut pécher impunément, disant le « péché si peu de chose que Dieu ne saurait châtier « personne pour un péché. Si l'extérieur, la mine, les « discours de ces gens ont toute l'apparence de la « piété, leur intime pensée et leurs manœuvres « occultes en nient la vertu. Mais voici le comble de « la démence et de l'impudence en fait de mensonge ! « Ces gens ne craignent pas, ne rougissent pas de « dire : Nous sommes Dieu ! Appeler Dieu cet homme « adultère, compagnon nocturne d'autres mâles, « souillé de toutes les infamies, réceptacle de tous les « crimes, quel excès de folie, quelle abominable pré- « somption ! Cela dépasse même l'égarement des gen- « tils, qui mentaient avec plus de mesure en disant que « les plus grands de leurs princes allaient s'asseoir, « après leur mort, parmi les Dieux... Que du moins « notre ville, source de toute science....., que Paris ne « soit pas atteint de cette lèpre (1). » Ce vœu ne fut

(1) *Sermones* Joannis abb. ; num. 14,525 des man. lat., à la Biblioth. nat., fol. 111 : « Sunt profanæ novitates quas introducunt quidam, Epicuri potius quam Christi discipuli. Qui periculosissima fraudulentia persuadere nituntur in occulto peccatorum impunitatem, asserentes peccatum ita nihil esse ut etiam pro peccato nemo debeat a Deo puniri ; speciem siquidem pietatis habentes exterius in vultu et sermone, sed ejus virtutem abnegantes interius in mente et occulta operatione. Sed et, quod summæ dementiæ est et impudentissimi mendacii, tales non verentur nec erubescunt dicere se Deum esse. O infinita vecordia et abominabilis præsumptio hominem adulterum, concubitorem masculorum, opertum flagitiis, vas scelerum

pas exaucé. On ne trouva peut-être dans l'église de Paris qu'un seul complice d'Amaury, le sous-diacre Bernard; mais ce fut celui qui se montra, devant ses juges, le plus convaincu, le plus rebelle.

L'Église menacée prit les mesures qu'elle avait coutume de prendre en de tels périls. Dans les premiers mois de l'année 1210, un concile est convoqué dans la ville de Paris, sous la présidence de l'évêque Pierre de Corbeil. Il s'agit de juger cette doctrine qui a déjà rencontré beaucoup de prosélytes et que de bons esprits jugent suspecte d'athéisme. A la suite de cet examen canonique, les livres d'Amaury sont condamnés, sa dépouille mortelle est jetée hors des lieux consacrés et des bûchers s'élèvent pour recevoir ses complices. L'évènement est ainsi raconté par un contemporain, Césaire d'Heisterbach.

« Dans le temps, dit Césaire, où éclataient les senti-
« ments hérétiques des Albigeois, à Paris, ville source
« de toute science, puits des lettres sacrées, le démon
« inspira le dessein le plus pervers à quelques hommes
« doctes dont voici les noms : Me Guillaume de Poi-
« tiers, sous-diacre, qui avait enseigné les arts à
« Paris et avait étudié trois ans la théologie ; Bernard,
« autre sous-diacre ; Guillaume, orfèvre, leur pro-
« phète ; Étienne, prêtre du Vieux-Corbeil ; Étienne,
« curé de la Celle-Saint-Cloud ; Jean, curé d'Orsigny,
« qui tous, si ce n'est Bernard, avaient pris leurs gra-
« des en théologie ; Dudon, clerc spécial de maître
« Amaury, prêtre, qui avait suivi, pendant dix années

omnium dicere Deum ! Hoc est super omnem errorem gentilium, qui modestius mentiti sunt dicentes majores mortuos principes deificari.... Certe dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. Dixit insipientior in corde suo : Ego sum Deus... Absit autem quod fons scientiarum, urbs ista, perfecti decoris in sapientia, hac peste fœdetur ! »

« environ, les cours de théologie ; l'acolyte Héli-
« nand ; le diacre Odon ; maître Guérin, qui avait
« professé les arts à Paris, et, comme prêtre, avait
« étudié la théologie sous Étienne, archevêque de
« Cantorbéry, Ulrich (1), prêtre de Lorris, sexagénaire,
« qui avait longtemps fréquenté les écoles de théolo-
« gie ; Pierre de Saint-Cloud, sexagénaire, prêtre et
« théologien, et, enfin, Étienne, diacre du Vieux-
« Corbeil. Ayant le diable pour conseiller, ces gens
« avaient imaginé de nombreuses et abominables hé-
« résies, qu'ils avaient déjà propagées en divers
« lieux... Ils disaient que le corps du Christ ne se
« trouve pas autrement dans le pain consacré que
« dans tout autre pain où dans tout autre objet ; ainsi
« Dieu s'était trouvé dans le corps d'Ovide comme
« dans le corps de saint Augustin. Ils niaient la résur-
« rection des corps, disant du paradis et de l'enfer que
« ce sont là des lieux imaginaires, et que posséder com-
« me eux la connaissance de Dieu c'est avoir en soi-
« même le paradis, tandis qu'être en état de péché
« mortel c'est porter l'enfer en soi, comme on a dans
« sa bouche une dent pourrie. Élever des statues aux
« saints, encenser de saintes images, c'était, à leur
« sens, idolâtrie, et ils se moquaient fort des gens qui
« portent à leurs lèvres les restes mortels des mar-
« tyrs. Ils blasphémaient principalement contre le
« Saint-Esprit, de qui nous vient toute pureté, toute
« chasteté. Si quelqu'un, disaient-ils, possédant le
« Saint-Esprit, commet quelque acte impudique, il ne
« pèche pas, car le Saint-Esprit, qui est Dieu, absolu-
« ment séparé de la chair, ne peut pécher, et l'homme

(1) Dans le décret : *Orricus*.

« ne peut pécher tant que l'Esprit, qui est Dieu, habite
« en lui. C'est l'Esprit-Saint qui fait tout en tout. Aussi
« disaient-ils que chacun d'eux était le Christ et l'Es-
« prit-Saint. En eux se vérifiait cette parole de l'Écri-
« ture : *Il s'élèvera de faux Christs et de faux*
« *prophètes !*

« Ces misérables s'efforçaient d'établir leurs doc-
« trines insensées sur des arguments de nulle valeur.
« Ainsi fut découverte leur conjuration. Guillaume
« l'orfèvre, étant venu trouver maître Raoul de Namur,
« lui dit qu'il était envoyé vers lui par Dieu lui-même,
« et lui proposa ces articles d'impiété : — Dieu le Père
« avait agi, dans l'Ancien-Testament, sous certaines
« formes, c'est-à-dire sous la forme de la loi ; Dieu
« le Fils a pareillement agi sous certaines formes, com-
« me dans les sacrements de l'autel, du baptême et les
« autres. Mais de même qu'à l'avénement du Fils
« furent abrogées les plus anciennes formes, ainsi
« maintenant doivent être abandonnées toutes les for-
« mes sous lesquelles le Christ a opéré, c'est-à-dire les
« sacrements, car la présence du Saint-Esprit va se
« manifester clairement en ceux dans lesquels il s'in-
« carnera, et principalement en sept apôtres au nom-
« bre desquels, lui, Guillaume, il se comptait....

« Entendant cela, maître Raoul lui demanda s'il
« avait quelques associés auxquels les mêmes révéla-
« tions eussent été faites. — « J'en ai plusieurs, ré-
« pondit Guillaume, » et il nomma les clercs dont
« nous avons parlé. En homme sage, Raoul comprit
« aussitôt le péril qui menaçait l'Église, et, ne croyant
« pas pouvoir réussir seul à pénétrer le fond de leur
« malice et à les convaincre d'hérésie, il crut devoir
« user de stratagème. — « J'ai été, dit-il, informé par

« le Saint-Esprit qu'un certain prêtre et moi nous
« devions un jour prêcher votre doctrine. » — Et,
« pour ne pas se compromettre dans l'entreprise qu'il
« avait formée, Raoul alla tout raconter à l'abbé de
« Saint-Victor, à maître Rupert et à frère Thomas, en
« la compagnie desquels il se rendit près de l'évêque
« de Paris et de trois maîtres en théologie, à savoir le
« doyen de Salsbourg, maître Rupert de Koren et
« maître Étienne, et leur communiqua tout ce qu'il
« avait appris.

« Grandement effrayés, ceux-ci enjoignirent à Raoul,
« en rémission de ses péchés, et à un autre prêtre, de
« s'affilier aux conjurés et de demeurer avec eux aussi
« longtemps qu'il leur serait nécessaire pour connaître
« toute leur doctrine, pour approfondir tous les articles
« de leur incrédulité. Afin de remplir cette mission,
« maître Raoul et le prêtre son compagnon parcou-
« rurent, pendant trois mois, avec les hérétiques, les
« diocèses de Paris, de Langres, de Troyes et de Sens,
« où ils rencontrèrent un grand nombre de leurs
« complices... Enfin, ils revinrent vers leur évêque,
« lui firent le récit de tout ce qu'ils avaient vu et
« entendu, et aussitôt l'évêque fit rechercher les cou-
« pables dans les provinces, car aucun d'eux, si ce
« n'est Bernard, n'était alors à Paris. Lorsqu'ils furent
« en la prison épiscopale, on assembla, pour examiner
« leur doctrine, les évêques des diocèses voisins et
« des maîtres en théologie. Les articles ci-dessus rap-
« portés leur ayant été présentés, quelques-uns d'entre
« eux les confessèrent publiquement ; d'autres, dési-
« rant échapper, mais se voyant aussitôt convaincus
« d'erreur, manifestèrent alors la même opinion que
« leurs complices et firent des aveux sans réserves. La

« preuve de tant de perversité étant acquise, les cou-
« pables, de l'avis des évêques et des théologiens,
« furent conduits dans un champ et dégradés en pré-
« sence du peuple et du clergé. Quelque temps après,
« à l'arrivée du roi, qui était alors absent, on condui-
« sit au bûcher ceux qui, refusant de répondre aux
« interrogations, avaient montré le plus d'obstination
« et n'avaient laissé paraître, même devant la menace
« de la mort, aucun signe de repentir. Lorsqu'on les
« menait au supplice, il s'éleva un furieux ouragan,
« provoqué, personne n'en douta, par ces esprits de
« l'abîme, lesquels, auteurs de leur égarement, l'é-
« taient encore de leur fin tragique. Et, durant la nuit
« qui suivit cette exécution, le chef de ces fanatiques
« étant venu frapper au seuil d'une recluse, confessa
« tardivement son erreur, déclarant qu'il avait été
« reçu dans l'enfer comme un personnage d'impor-
« tance et condamné aux flammes éternelles. Quatre
« d'entre eux furent jugés, mais ne furent pas brûlés :
« à savoir maître Guérin, Ulrich, prêtre, Étienne,
« diacre, dont la peine fut la prison perpétuelle,
« et Pierre qui, craignant d'être arrêté, s'était fait
« moine. Les restes de maître Amaury qui, le pre-
« mier, avait enseigné leur doctrine odieuse, furent
« exhumés du cimetière et ensevelis en quelque
« champ. Dans le même temps, la lecture des livres
« de philosophie naturelle fut interdite à Paris pendant
« trois ans ; les livres de maître David et les livres de
« théologie écrits en français furent condamnés à per-
« pétuité et brûlés. Ainsi, par la grâce de Dieu, fut
« extirpée l'hérésie (1). »

(1) *Illustr. mirac. et hist. memor. libri XII*, a Cæsario Heisterbachensi, lib. V cap. XXII. Dans le fragment publié par Martène, à la page 163 de son

Si longue que soit la narration de Césaire, nous avons cru devoir la reproduire presque entièrement. Elle est, en effet, intéressante à divers points de vue. On y trouve, d'une part, un grand nombre de particularités historiques, et, d'autre part, elle fait bien connaître la trop grande simplicité du narrateur et de ses contemporains. Quelques hommes ayant formé le dessein téméraire de concilier la logique et la théologie, sont arrivés à nier le principe de distinction. Comment sont-ils dénoncés à la multitude ? Non pas comme des philosophes téméraires, mais comme des magiciens en commerce avec les esprits de l'abîme. Pour apaiser le Dieu jaloux auquel la croyance populaire a donné le ciel pour domaine, on condamne ces égarés au plus affreux des supplices ; le peuple se persuade que toutes les légions infernales viennent assister à leur exécution et que les airs assombris se sont emplis de démons chargés de recevoir l'âme perverse des coupables. Ajoutons que la sottise du peuple ne dépasse guère sur ce point là, dans le temps dont nous écrivons l'histoire, celle des gens qu'on estime à bon droit les plus instruits, les plus cultivés. Tels sont, en effet, les termes d'une sentence rendue par le concile de Latran, en 1215, sous la présidence d'Innocent III : *Reprobamus et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cujus mentem sic pater men-*

Nouveau Trésor, on compte neuf suppliciés : « Hujus opinionis hominum quatuor sacerdotes, duo diaconi, tres subdiaconi comprobantur extitisse, qui duodeviginti calendas decembris, juxta sancti Honorati basilicam, degradati, duodecim kalendas mensis nominati infelici martyrio de sæculo migraverunt. Horum causa, quosdam libros etiam sapientibus cognovimus interdictos. » Nous avons raconté tout le détail de cette affreuse tragédie dans une notice lue devant l'Académie et publiée dans la *Revue archéologique* de l'année 1864, pp. 417-434. Il y a dans cette notice plusieurs erreurs qui sont ici corrigées.

dacii excæcavit ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit quam vesana. Il n'y a qu'un Dieu dans le système de David et d'Amaury ; la fiction de Satan en est exclue ; et de bonne foi, sans aucune dérision, on dit, on publie, sous le sceau d'un pape, que Satan est l'auteur du système qui le nie. Mais les plus évidentes contradictions ne sauraient empêcher l'orthodoxie de croire ce qu'elle veut croire. Quoi qu'il en soit, tant que durera la superstition démoniaque, l'esprit de nouveauté sera flétri comme un souffle impur de l'enfer et les consciences ne sauront prétendre à l'indépendance sans devenir aussitôt suspectes d'un crime monstrueux.

Mais reprenons l'histoire du concile de Paris. Non-seulement ce concile a condamné la doctrine d'Amaury ; il a compris encore dans la même sentence les livres de David et quelques autres dont les auteurs ne sont pas nommés par Césaire. De ces auteurs, les uns sont restés tout à fait inconnus ; on ignore même quels étaient ces livres de théologie écrits en français, *libri gallici de theologia*, dont la nouveauté révolta le concile. Quant aux livres de philosophie naturelle, c'étaient, disent des historiens plus précis, des livres récemment trouvés et traduits à Tolède, sous le nom d'Aristote. Ainsi s'exprime Gérald de Barri (1), et son témoignage est confirmé par le continuateur de Robert d'Auxerre (2). C'est bien, en effet, la *Physique* d'Aris-

(1) « Libri quidam, tanquam Aristotelis intitulati, Toletanis Hispaniæ finibus nuper inventi et translati, logices quodam modo doctrinam profitentes et tanquam prima fronte præferentes, sed philosophicas longe magis de rerum scilicet naturis inquisitiones et subtiles quoque discussiones (lacune dans l'édition) ne legerentur amplius in scholis sunt prohibiti. » Giraldi Cambrensis *Opera*, T. IV, pp. 9, 10.

(2) Voici la narration du chroniqueur : « Erant per id tempus quidam scioli litterarum in Francia, sed pestilentis doctrinæ, clanculo discurrentes,

tote, les *Auscultа physica*, que désigne l'arrêt du concile, sans oublier les commentaires qui l'accompagnent : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis, publice vel secreto.* Mais on s'est demandé s'il n'y a pas, dans l'arrêt lui-même, quelque erreur; en d'autres termes, si les membres du concile n'ont pas condamné sous le nom d'Aristote tels ou tels écrits dont il n'est pas l'auteur véritable. La *Physique* d'Aristote contient, il est vrai, plus d'une proposition qu'il serait difficile de concilier avec les premiers versets de la *Genèse ;* mais y lit-on celle-ci, qui causa tant d'horreur à maître Raoul : *Omnia unum, quia quidquid est est Deus?* Elle ne se rencontre ni dans la *Physique* d'Aristote, ni dans aucun autre de ses ouvrages. Aristote n'a jamais admis la thèse de l'unité substantielle ; il l'a même plus d'une fois et très vivement combattue. Voilà ce qu'on a d'abord allégué, pour montrer que les juges ont dû se tromper et condamner sous le nom d'Aristote quelque ouvrage apocryphe. On a fait remarquer en-

et vana quædam et impia dogmata fideique omnino contraria latenter plurimis susurrantes, et, nisi prævenisset eos virorum prudentium cauta sagacitas, plures in barathrum perfidiæ demersissent. Nam, de communi episcoporum consilio, missi sunt qui actus eorum sagaciter explorarent ; per quos comperti et detecti captique et adducti Parisius, custodiæ mancipantur. Erant autem numero quatuordecim, quorum erant aliqui sacerdotes curam animarum habentes, quibus fecerat favorem ad populum fucata species honestatis et vitæ gravitas superducta. Congregato igitur episcoporum concilio, assidentibus magistris Parisiensibus, propalantur eorum ineptiæ omniumque judicio reprobantur et judicati hæretici exponuntur publicæ potestati. Ex quibus decem traduntur incendio, reliqui quatuor murali reclusione damnantur.... Habuit autem initium hæc adinventio profana verborum a quodam nomine Almarico, quem non longe ante defunctum judicaverunt anathemate percellendum feceruntque corpus ipsius a tumulo erui et velut hostem fidei extra locum fidelium procul poni. Librorum quoque Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt, et ante paucos annos Parisius cœperunt lectitari, interdicta est lectio tribus annis, quia ex ipsis errorum semina viderentur exorta. »

suite que si l'anathème prononcé par le concile avait frappé la *Physique* d'Aristote, ce livre si rigoureusement interdit en l'année 1210, *publice vel secreto*, n'aurait pas été, peu d'années après, avidement lu dans toutes les écoles et commenté publiquement par les mieux famés des docteurs, Robert de Lincoln, Albert le Grand et saint Thomas. Quelle vraisemblance y a-t-il, en effet, que de tels hommes se soient mis en révolte ouverte contre un décret canonique, qu'ils ne pouvaient ignorer, qui avait fait tant de bruit ?

Ces observations, ces critiques ne sont pas nouvelles, et depuis longtemps elles ont provoqué diverses conjectures. Nous ferons d'abord connaître celle qui nous est proposée par Serafino Piccinardi, de Brescia, dans son livre qui a pour titre : *De imputato scolasticis studio effreni in Aristotelem* (1). Il existe un traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia*, publié en 1519 par Nicolas Castellani, médecin de Faenza, et plus tard, en 1591, à Ferrare, par Francesco Patrizzi. Connu dès le XIII[e] siècle, ainsi que l'atteste saint Thomas (2), cet ouvrage fut longtemps considéré comme étant d'Aristote, et telle était encore, à la fin du XVI[e] siècle, l'opinion de Patrizzi. Or, c'est un livre platonicien : c'est assez dire, suivant Serafino Piccinardi, qu'il contient, sinon la lettre, du moins l'esprit des propositions condamnées par le concile de Paris. Si donc Amaury de Bennes l'avait entre les mains, et y avait puisé ce qu'on appelle le venin de sa doctrine, il est tout simple que, partageant l'erreur commune, les membres du concile aient condamné ce

(1) Padoue, 1676, in-8.

(2) Opusculum XVI, cap. I.

livre sous le nom d'Aristote (1). Une autre supposition nous est recommandée. Le *Livre des causes* fut dès l'abord introduit dans les écoles sous le même nom. Or, il n'y a rien de moins péripatéticien que l'ensemble des théorèmes méthodiquement classés dans cette compilation peut-être alexandrine. Le *Livre des causes* n'est-il donc pas l'écrit plein de blasphèmes que l'arrêt du concile désigne avec une fausse attribution (2) ?

Ces deux conjectures ont sans contredit le même degré de vraisemblance, et pourtant, comme nous allons le prouver, elles sont également fausses. Voici quelques articles des statuts donnés en 1215 à l'université de Paris par le légat Robert de Courceon (3) : *Quod legant libros Aristotelis de dialectica, tam veteri quam nova, in scholis ordinariis et non ad cursum; legant etiam in scholis ordinariis duos Priscianos, vel alterum ad minus; non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricos et Quadrivialia et Barbarismum et Ethicam, si placet, et IV Topicorum. Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de*

(1) Seraf. Piccinardi *De imputato scholasticis*, etc., etc., cap. IX.

(2) Am. Jourdain, *Recherches*, p. 183, 197. — Rousselot, *Etudes*, t II, p. 114.

(3) Nous devons dire ici quelques mots sur ce légat. Né, suivant quelques historiens, en Angleterre, et, suivant quelques autres, en France, il mourut en 1218, sous les murs de Damiette (Jac. de Vitriaco, *Hist. Orient.*, lib. III). On lui attribue divers ouvrages. Le plus considérable et le plus intéressant a pour titre *Summa*, etc., et commence par ces mots : *Tota cœlestis philosophia in duobus consistit, in fide et moribus*. Il est inédit, mais nous en connaissons trois manuscrits à la Bibliothèque nationale : deux dans l'ancien fonds du Roi, numéros 3258 et 3259 ; le troisième dans le num. 14524, provenant de Saint-Victor, Les deux premiers portent à tort le nom de Pierre le Chantre. Le troisième exemplaire est anonyme, comme le sont encore ceux que renferment les num. 1175 de Troyes et 62 d'Arras. Mais celui que nous offre le num. 247 de la bibliothèque de Bruges est

doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii hispani (1). Ce texte, bien plus clair que l'arrêt du concile, le confirme en l'expliquant. Le légat désigne, comme devant être en usage dans les écoles, la *Logique* d'Aristote tout entière, *tam vetus quam nova,* c'est à dire les parties de l'*Organon* depuis longtemps connues et celles que venaient de faire connaître les versions arabes-latines. Il permet, en outre, la lecture de l'*Éthique* et des *Topiques;* mais il interdit expressément la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote et les abrégés de ces deux livres. De plus, il ne s'agit pas seulement ici d'une interdiction synodale, qui pouvait être considérée comme temporaire ; ce sont des statuts donnés *in perpetuum,* des prescriptions qui doivent être à jamais observées dans l'université de Paris.

Il n'y a donc pas lieu de supposer ici quelque attribution erronée. Ce sont bien, à n'en point douter, deux traités reconnus aujourd'hui comme authentiques, la *Physique* et la *Métaphysique,* que Robert de Courceon a signalés comme dangereux et prohibés. Cinq des principaux ouvrages d'Aristote, l'*Organon,* l'*Éthique,* sans doute l'*Éthique à Nicomaque,* les *Topiques,* la *Physique* et la *Métaphysique,* traduits en latin sur des

intitulé *Summa magistri Roberti de Corschon* (Voir Oudin, *Comm. de script. eccles.*, t. II, col. 1663. — *Hist. littér. de la Fr.*, t. XV, p. 296. — Laude, *Catal. des man. de Bruges*, p. 226). Comme on pourrait s'étonner de ne pas nous voir faire plus ample mention de cette *Somme,* nous devons déclarer qu'elle ne nous est pas inconnue, mais que nous y avons cherché vainement quelques sentences philosophiques. Elle a pour objet les sacrements, et, d'une manière toute spéciale, le sacrement de la pénitence. On y trouvera de très curieux renseignements sur la discipline ecclésiastique au douzième siècle.

(1) Du Boulay, *Hist. univ. Par.*, t. III, p. 82. — Launoius, *De varia Arist. fort.* — A. Jourdain, *Recherches,* p. 191.

versions arabes, sont venus aux mains de nos docteurs, et, comme ils forment à peu près tout le trésor de l'érudition philosophique, les régents de l'école les lisent, les commentent devant leurs jeunes auditeurs. Mais certaines propositions extraites de la *Physique* et de la *Métaphysique* étant jugées suspectes d'hérésie, le légat, pour prévenir de nouveaux scandales, interdit la lecture publique de ces deux traités. Voilà ce qu'exprime, dans les termes les moins équivoques, le texte des statuts de 1215.

Il est vrai que l'on a vainement recherché, dans les deux ouvrages d'Aristote ainsi frappés d'anathème, le germe des doctrines particulières à l'école d'Amaury ; il est vrai que des critiques érudits ont à meilleur droit imputé la responsabilité de ces doctrines au philosophe Alexandre, à Jean Scot, et au compilateur du *Livre des causes*. Si donc l'auteur des statuts de 1215 a proscrit ensemble certains livres d'Amaury, de David, d'Aristote comme contenant le même venin, la même doctrine, il s'est trompé ; ayant mal reconnu l'origine des erreurs propagées par David, par Amaury, il a rendu contre la mémoire d'Aristote une injuste sentence. Mais c'est là supposer une injustice que le légat n'a peut-être pas commise. Il est constant que cette *Physique* et cette *Métaphysique*, où le beau génie d'Aristote se montre dans toute sa force et brillant du plus vif éclat, offrent une doctrine très peu conforme à la croyance chrétienne. Pourquoi donc le légat n'aurait-il pas interdit le même jour, par le même décret, des livres où la prudence de quelques maîtres avait signalé des doctrines différentes, mais pareillement impies ?

La même observation peut être faite sur les articles

promulgués en 1210 par les évêques assemblés dans la ville de Paris. Voici les termes du décret synodal : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur*. L'arrêt frappe tout à la fois et les livres de philosophie naturelle et les commentaires de ces livres. Si donc ces écrits touchant la nature des choses, qui furent condamnés en 1210, ne sont pas les huit livres de la *Physique,* incontestablement prohibés en 1215, il faut qu'au texte des écrits mal placés parmi les œuvres d'Aristote soient joints les commentaires dont il est ici question. Or le traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia*, traduit, dit-on, du grec par l'Arabe Aben-Ama, est dépourvu de toute glose, ainsi que le *De divisione naturæ* de Jean Scot Erigène. Quant à ce qui regarde le *Livre des causes,* il se présente toujours, il est vrai, suivi de la glose de David-le-Juif ; mais ce bref commentaire est simplement l'explication des théorèmes énoncés dans le texte et les juges n'auraient pu donner le nom pompeux de *Libri de naturali philosophia* aux trente-deux théorèmes du *Livre des causes,* qui, séparés de toute glose, occuperaient à peine les deux côtés d'un feuillet. Sommes-nous donc embarrassés de trouver un commentaire joint à la *Physique* d'Aristote ? Il suffit de nommer celui d'Alexandre d'Aphrodisias et celui d'Averroès, qui ne sont guère plus orthodoxes l'un que l'autre.

Il ne faut donc pas hésiter à reconnaître que la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote sont bien les deux ouvrages prohibés d'abord en 1210, puis en 1215 dans l'université de Paris. Mais cette prohibition perpétuelle sera levée quelque temps après. En disant comment et par qui, nous ferons voir qu'Albert

le Grand et saint Thomas ont interprété sans aucun esprit de révolte des livres dont l'usage leur avait été rendu selon toutes les formes d'une autorisation canonique.

CHAPITRE VI.

Grégoire IX et la philosophie d'Aristote.

Présentement, du moins, l'interdiction est rigoureuse; aucun des livres d'Aristote, hormis ceux qui traitent de la logique, ne sera lu par les écoliers, par les maîtres de Paris, en public ou en secret. On ne parlera plus de philosophie naturelle ou surnaturelle. Toute cette philosophie qui prétend raisonner sur l'essence des choses créées, incréées, ne saurait qu'ébranler l'autorité de la foi. Cela peut, en effet, se dire sans contradiction. Oui, c'est à bon droit que Jacques de Vitri, dans un sermon « populaire (1), » accuse la *Physique* d'Aristote d'avoir fait douter des mystères et particulièrement de celui qui domine et protège tous les autres, le mystère de l'incarnation (2). Et quand cette accusation, portée de chaire en chaire, aurait été

(1) Le titre du recueil est *Sermones vulgares*.

(2) « In libris quos naturales appellant valde cavendum est ne ex nimia inquisitione in fide erremus. Fides enim christiana multa habet quæ supra naturam sunt et contra naturam. Unde de quibusdam audivimus quod ex libris naturalium ita infecti erant et a simplicitate fidei christianæ adeo aversi, quod nihil credere poterant nisi quatenus naturalibus rationibus constaret. Unde et animum applicare non poterant ut crederent quod primum et simplex principium, sive Filius Dei, caro fieri potuisset. » Biblioth. nation., man. lat., num. 17,509, folio 32.

moins juste, personne n'aurait certainement osé s'élever contre elle ; on avait trop à craindre de voir dresser d'autres bûchers.

Il y a même des prédicateurs qui s'expriment à huis clos, dans les synodes, en des termes plus véhéments. En supprimant la *Physique* d'Aristote, le légat Robert de Courceon a toléré sa *Logique* ; il l'a même expressément recommandée. Cela trouble, inquiète, révolte quelques gens. Il faut, dit à Saint-Victor Eustache, évêque d'Ely, se défier aussi de la logique ; il n'y a pas à raisonner sur les dogmes de la religion, car tous les raisonnements conduisent à l'hérésie (3). Les témérités de David, d'Amaury, de leurs disciples ont tout compromis ; les plus savants docteurs affectent, pour la plupart, d'ignorer ce qu'ils ont été si curieux d'apprendre ; ces questions si graves, d'un attrait si puissant, mais qui viennent de fournir la matière de tant de blasphèmes, ils ne les agitent plus. Soit qu'ils prétendent aux emplois de l'Église, soit qu'ils veuillent simplement vivre en paix avec elle, ils se résignent à compiler de gros livres de théologie et prennent grand

(3) « Tabernaculum fœderis impugnare nituntur hostes spirituales, ab omni parte quærentes qua possent irrumpere et statum ejus labefactare ; et ab oriente quidem aggrediuntur vanæ persuasiones et profanæ novitates, quales seminavit his diebus quidam pseudo-propheta, qui subintroierunt explorare libertatem et secreta fidei nostræ.... Ex his quidam sunt perniciosæ subtilitatis viri, qui, ponentes os in cœlum, lingua eorum transeunte super terram, de ineffabili mysterio trinitatis personarum et unitatis individuæ essentiæ, de sacramento altaris et quibusdam aliis quæ superant omnem sensum nostrum.... secundum quasdam naturales et philosophicas ac logicas rationes disserere et assertiones suas formare præsumunt, nitentes includere sub regulis naturæ quæ sunt super omnem naturam.... Sunt et alii hæresim Saduceorum renovantes et damnantes ecclesiastica sacramenta. Dogmatisant non esse futuram corporum resurrectionem, sed totum hominem in morte perire. Hujus sectæ sunt aliqui ex his hæreticis quos diebus istis pro magna parte per manum militarem Dominus extirpavit. » Biblioth. nation. man. lat., num. 14,525, folio 255, verso.

soin d'en écarter tout ce qui pourrait susciter de nouveaux débats. Nous avons parlé de la *Somme* composée par Robert de Courceon, et nous avons fait remarquer la prudence, la discrétion de ce théologien d'ailleurs prolixe. Vers le même temps paraît une autre *Somme*, de maître Etienne Langton, qui, après avoir été l'une des gloires de l'université de Paris, doit aller occuper le premier siège de l'Église d'Angleterre (1). Ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux ouvrages, si considérables qu'ils soient, on ne signale aucune digression philosophique; quand les philosophes y sont nommés, c'est incidemment et rarement. Comme il est toujours permis de les citer, d'après saint Augustin, pour corriger leurs plus graves erreurs, on use de cette permission; mais on ne vante jamais ces impies. N'est-il pas, d'ailleurs, prouvé que toute leur science est vaine ? N'en ont-ils pas eux-mêmes fait l'aveu ? Aristote étant apparu, quelque temps après sa mort, à l'un de ses nombreux disciples, « Maître, lui dit le disciple, qu'est-ce que l'espèce, qu'est-ce que le genre ? — Frère, lui répondit Aristote, cela n'importe guère ; demande-moi plutôt ce que c'est que souffrir et ne pas souffrir. » Quelle édifiante anecdote ! Nous la tenons d'un contemporain

(1) Nous avons à donner quelques explications sur la *Somme* d'Etienne Langton. Nous en connaissons deux manuscrits à la Bibliothèque nationale : l'un provenant de St-Victor, sous le n° 14,556 ; l'autre, sous le n° 16,385, du fonds de la Sorbonne. Bien qu'ils portent le même titre, on pourrait les prendre pour deux ouvrages différents, le manuscrit de St-Victor commençant par ces mots : *Latria est cultus soli Deo, sive creatori*, et celui de la Sorbonne par ceux-ci : *Quod homo possit resurgere*. Un examen plus attentif nous a fait reconnaître que ces deux manuscrits contiennent le même ouvrage, mais avec un ordre de chapitres différent. Ainsi le manuscrit de St-Victor commence par le vingt-quatrième chapitre du manuscrit de la Sorbonne. Fabricius attribue deux *Sommes* à Etienne Langton, l'une intitulée *Summa theologiæ* et l'autre *Summa de diversis*. Il est vraisemblable que, trompé par la diversité des *incipit*, il aura fait deux ouvrages d'un seul.

d'Amaury, de David, Eudes de Shirton (1), qui la racontait en chaire pour intimider ses propres écoliers. C'était leur dire : de toutes les questions, jeunes chrétiens, celle du salut est la première. Apprenez cela, si vous l'ignorez, du plus illustre des damnés.

Plus d'une fois déjà nous avons eu le spectacle de ces terreurs et de ces défaillances. Mais nous savons qu'elles sont les indices d'un grand malaise ; on ne violente pas les âmes sans les faire souffrir. Or il n'est pas suivant la nature des choses qu'elles se résignent longtemps à supporter cette gêne. Puisqu'il est, au contraire, naturel qu'elles tendent à s'en affranchir, on peut être certain qu'elles le feront tôt ou tard, par un coup de beau désespoir ou par adresse. Il est constant, d'ailleurs, que les mesures violentes perdent avec le temps leur efficacité première. La responsabilité morale de l'oppression finit par peser à ceux qui l'exercent et par les rendre plus tolérants.

Au surplus, ni la sentence du concile ni le décret du légat n'ont pu fermer les lieux depuis si longtemps consacrés à l'étude. Comme l'ont voulu cette sentence, ce décret, ni la *Physique* ni la *Métaphysique* d'Aristote ne seront plus citées dans les chaires que surveille le rigide chancelier de Notre-Dame. Mais ces chaires peu nombreuses sont toutes entre les deux ponts, dans la cité. Sur la rive gauche du fleuve, où le règlement de toute chose appartient à l'autorité moins redoutée du chancelier de Sainte-Geneviève, résident beaucoup d'autres maîtres dont la soumission ne peut être ni si complète ni si durable. L'université de Paris étant du domaine de l'Église, ils sont clercs,

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXVIII, deuxième partie, p. 241.

ils sont sujets du pape et lui doivent obéir ; mais, comme ils professent, pour la plupart, les arts ou les sciences, et comme ils ne seraient pas plus capables de faire un cours de logique ou de physique sans Aristote qu'un cours de grammaire sans Donat ou Priscien, ils estiment que les prélats trop effrayés ont manqué de mesure et s'efforcent d'éluder les termes de la sentence et du décret. Ainsi peu à peu les livres proscrits reviennent entre les mains de la plupart des maîtres. Est-il certain qu'ils ne soient pas demeurés toujours entre les mains de leurs écoliers ?

Le premier indice de ce retour vers les philosophes nous est fourni par un livre assurément très orthodoxe, le commentaire de Guillaume d'Auxerre sur les quatre livres des *Sentences* (1). L'auteur se demande s'il convient de démontrer par des raisons humaines les vérités de la foi. Oui, cela, dit-il, est convenable et même nécessaire. D'abord le bon emploi de ces raisons affermit la foi. Elles sont ensuite très utiles pour combattre les hérétiques. Enfin elles sont plus propres que d'autres à convaincre les pauvres d'esprit (2). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas au profit de ces pauvres d'esprit que Guillaume en veut faire usage. Son éditeur l'appelle à bon droit un théologien très subtil ; il est, en effet, d'une subtilité remarquable, et sa prétention doit être de persuader ou de confondre des raffinés comme lui. Mais s'il n'a pas moins étudié la *Métaphysique* d'Aristote que sa *Logique,* il ne s'en vante pas, et, comme il n'a jamais eu le dessein d'y chercher

(1) *Aurea doctoris acutissimi domini Guillelmi Altissiodorensis in quatuor Sententiarum libros perlucida explanatio ;* Paris. Fr. Regnault, sans date, in-fol.

(2) Præfat. fol. I de l'édition citée.

des arguments contre la foi, il se croit innocent quoique savant. Pour notre part, nous reconnaissons très volontiers que ses démonstrations les plus philosophiques ne favorisent aucune des thèses récemment condamnées. Il n'appartient pas à l'école du prétendu philosophe Alexandre ; il distingue avec grand soin Dieu de l'univers ; il ne veut pas même admettre que cet univers soit un tout uniforme ; enfin il condamne Platon et certains interprètes de la *Genèse,* pour avoir annoncé qu'il existait, avant la génération des choses, un tout sans forme, la matière en soi (1). Sa doctrine nous paraît donc, à divers points de vue, également irréprochable. Mais sa méthode et son langage trahissent un homme qui n'a pas observé le décret.

On lit dans un sermon de Philippe de Grève : « Les « torrents ont détruit presque toute notre cité ; se « déversant dans le grand fleuve de la doctrine, ils en « ont troublé les ondes jusqu'alors pures et lim« pides. Or, de même qu'il est sage de faire retraite, « la vie sauve, devant l'armée de la mort, ainsi « devons-nous aujourd'hui, et c'est notre seule tac« tique, céder au torrent et attendre qu'il soit passé. « Quoique les eaux du torrent soient rapides et vio« lentes, elles sont, en effet, transitoires (2). » Philippe de Grève s'exprimait ainsi vers l'année 1225, étant chancelier de l'Église et de l'université. De tous les chanceliers qu'ait eus l'université de Paris, aucun ne se montra plus dur à l'égard des écoliers et des maîtres, aucun ne forma plus d'entreprises contre leur liberté. Cependant ce dignitaire si redoutable et si

(1) Edition citée, fol. 37.

(2) *Notices et extr. des man.*, t. XXI, deuxième partie, p. 189.

redouté conseillait de céder au torrent de la philosophie, attendu qu'il ne lui semblait pas possible d'y résister. Il y a plus ; il a composé lui-même, prêchant d'exemple, une *Somme* (1) où toutes les questions théologiques sont philosophiquement résolues, non pas sans doute contre la doctrine des Pères, mais suivant une méthode qu'ils n'ont pas habituellement pratiquée. C'est un théologien péripatétisant.

La sécurité des consciences n'est donc plus complètement garantie. On signale à bon droit, même parmi les théologiens, des sectateurs d'Aristote ; et si les uns se contentent d'alléguer en public ses décisions irrépréhensibles, on a lieu de soupçonner que d'autres continuent à propager secrètement ses doctrines pernicieuses. En cet état des choses, il se forme parmi les régents de l'université de Paris un de ces partis mitoyens qui, se proposant toujours de contenir les partis extrêmes, y parviennent quelquefois. Ces grammairiens, ces philosophes et même ces théologiens modérés réprouvent d'une seule voix, comme les prélats, les écarts des hérétiques, et cependant ils disent ne pas approuver la dure sentence rendue contre les livres d'Aristote. Considérant, d'une part, les intérêts de la religion, et, d'autre part, ceux de la science, ils croient qu'il n'est pas impossible de les concilier. Ils demandent donc qu'une nouvelle enquête soit faite sur les périls des derniers temps, et que les erreurs signalées en divers écrits d'Aristote soient justement condamnées, si vraiment elles s'y trouvent, mais sans préjudice pour l'étude qui réclame instamment le surplus des livres interdits.

(1) *Summa Philippi cancellarii,* dans les num. 15,749 et 16,387, provenant de la Sorbonne, à la Bibliothèque nationale. — Voir *Notices et extr. des man.*, t. XXI, deux. part., p. 188-192.

Mais à qui cet appel sera-t-il adressé ? Il n'y a pas, en matière d'hérésie, d'autre cour d'appel que la cour de Rome. On écrit donc au pape ; on le prie, on le supplie d'intervenir. Le pape régnant était alors Grégoire IX, de la famille des comtes de Segni, un digne neveu d'Innocent III. Plein d'ardeur pour les grands intérêts de l'Église, et capable de beaucoup oser pour les servir, Grégoire IX n'entrait aucunement dans les vues de ces inquisiteurs méticuleux à qui l'étude nouvelle d'une science réputée profane semblait le plus condamnable des excès et le présage des catastrophes les plus redoutables. Le 13 avril 1231, ayant sans doute reçu la nouvelle de quelque infraction récente à l'arrêt du concile, il défend encore de lire en public les livres prohibés, mais il renouvelle cette interdiction en promettant de ne pas tarder à en modifier les termes. Quelques jours après, le 20 avril, il écrit à l'abbé de Saint-Victor et au prieur des frères Prêcheurs de Paris, leur donnant la commission d'absoudre selon les formes canoniques les maîtres et les écoliers qui, depuis l'année 1215, ont encouru quelque peine pour avoir témoigné trop de respect au grand nom d'Aristote (1). lEnfin, le 23 avril, sans plus de délais, il adresse la ettre suivante à M[e] Guillaume d'Auxerre, archidiacre de Beauvais, à M[e] Simon d'Authie, chanoine d'Amiens, ainsi qu'à M[e] Étienne de Provins, chanoine de Paris, théologiens renommés, dont on louait également le savoir et la prudence : « La condition des autres scien-
« ces étant de prêter leur ministère à la science des
« Saintes Écritures, les fidèles du Christ ne doivent
« s'y consacrer que dans la mesure où il est prouvé

(1) *Notices et extr. des manuscrits*, t. XXI, deuxième partie, p. 228.

« qu'ils condescendent à la volonté du souverain « maître. Si donc il s'y trouve quelque vicieux mé- « lange, dont le venin pourrait altérer la pureté de la « foi, que cela soit au loin rejeté. Ainsi la femme d'une « éclatante beauté, trouvée dons le nombre des cap- « tifs, ne sera pas introduite dans le palais avant qu'on « n'ait fait tomber sous le ciseau la superfluité de sa « chevelure, et qu'on n'ait rogné ses ongles aigus. « Ainsi, pour s'enrichir de la dépouille des Égyptiens, « les Hébreux doivent, par les ordres du Seigneur, « s'emparer de leurs splendides vases d'or et d'argent, « et laisser de côté les misérables vases d'airain ou de « bois. Ayant donc appris que les livres de philosophie « naturelle, interdits à Paris par le concile provincial, « passent pour contenir à la fois certaines choses « utiles et certaines choses nuisibles, afin que le « nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous « enjoignons formellement à votre prudence, en « laquelle nous avons placé notre confiance en- « tière, par cette lettre munie du sceau de l'apôtre, « sous l'invocation du jugement éternel, d'examiner « ces livres avec l'attention, la rigueur convenables, « et d'en retrancher scrupuleusement toute erreur « capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin « qu'après le retranchement des passages suspects, « ces livres puissent, sans retard et sans danger, être « pour tout le reste rendus à l'étude. Donné au palais « de Latran, le IX des calendes de mai, l'an cinquième « de notre pontificat (1). »

Cette lettre habile est restée longtemps ignorée. Nous l'avons récemment découverte parmi les pièces

(1) *Notices et extr. des manuscrits*, t. XXI, deuxième partie, p. 222.

que notre confrère M. La Porte du Theil a tirées des archives historiques du Vatican. Dans les annales ou les savants mémoires d'Égasse Du Boulay, de Crévier, de Jean de Launoy, on voyait la *Physique* et la *Métaphysique*, interdites en 1210, en 1215, partout lues et commentées vers l'année 1230, et l'on ne s'expliquait pas comment une prohibition promulguée avec tant d'éclat, en des circonstances si tragiques, si solennelles, avait été sitôt oubliée par tout le monde, par l'évêque et l'official de Paris comme par les maîtres et leurs écoliers. On apprend aujourd'hui qu'après avoir été seize ans en pleine vigueur, après avoir interrompu seize ans le cours des études, les décrets de 1210 et de 1215 ont été régulièrement abrogés par l'autorité souveraine.

C'est donc un pape lettré, zélé pour la cause des lettres, qui, malgré les scrupules, malgré les alarmes des prélats français, a remis entre les mains des écoliers de Paris ces deux livres où commence où finit toute science, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote. Voilà un grand fait qu'il convient de signaler. Au commencement du XIII[e] siècle, l'Église est, même en France, presque toute la société intellectuelle ; dans le sein de l'Église s'agitent toutes les questions qui concernent l'enseignement, la conduite des esprits ; ce sont des clercs, des religieux et des moines qui combattent pour ou contre le progrès des études. Parmi ces combattants distinguons les nôtres, afin de leur témoigner notre pieuse gratitude ; et, puisqu'à leur tête, en cette année 1231, se trouve un pape pour qui les monuments de la science sont les vases du métal le plus précieux, un pape qui cite avec à propos les livres saints en vue de recommander les livres des philosophes, notre

reconnaissance doit être pour lui d'autant plus vive qu'il nous est venu de Rome beaucoup d'autres lettres où la philosophie n'est pas traitée avec tant d'égards, avec tant d'honneur.

La France a des obligations particulières envers ce pape tolérant, éclairé, car aucune autre nation n'a mis autant à profit les leçons d'Aristote. Ainsi, les préférences de l'Italie ont toujours été pour Platon. Platon a formé les philosophes brillants et téméraires de la renaissance italienne, qui furent d'abord accueillis avec tant de faveur pour être si vite et si dédaigneusement délaissés, et qui, n'ayant pas fait leurs études chez un professeur de logique, ne purent laisser aucune méthode pour la conduite des esprits qu'ils avaient si violemment agités. La France, sous la maîtrise d'Aristote, devait être préservée de ces dérèglements. Comme elle s'était dès l'abord déclarée pour la plus prudente et la mieux ordonnée de toutes les doctrines de philosophie, elle s'est engagée dès le premier pas dans la voie qu'il faut suivre. Aussitôt que l'autorité d'Aristote fut, avec la permission du pape Grégoire, de nouveau reconnue dans l'université de Paris, par lui les études furent promptement restaurées, aussi bien dans les écoles épiscopales et conventuelles que dans les écoles plus libres de la rue du Fouarre. A toutes les sciences il donna ce qui fut appelé leurs principes, *principia discendi et docendi*. Les théologiens eux-mêmes, qui l'avaient tant redouté, qui l'avaient si souvent outragé, durent finalement prendre le parti de concilier, autant que faire se pouvait, sa doctrine et leur doctrine. Bien que cela déplaise autant à Campanella qu'à plusieurs de nos théologiens modernes, Albert

le Grand, saint Thomas protestent à bon droit que toute leur philosophie vient d'Aristote, et le rival de saint Thomas, Jean Duns-Scot, même lorsqu'il s'éloigne le plus d'Aristote prétend le suivre. C'est un disciple souvent égaré, mais toujours respectueux. Encore un peu de temps, et, par un mandement exprès du siège apostolique, Aristote sera mis en pleine possession de l'université de Paris. En 1366, deux cardinaux, deux légats d'Urbain V, décrètent qu'avant de postuler le plus humble des grades en cette université fameuse, modèle de toutes les autres, on prouvera qu'on a pour le moins entendu lire et commenter toutes les parties de la *Logique;* une autre décision des mêmes légats, de plus grave conséquence, porte qu'on ne sera pas admis aux examens de la licence sans avoir étudié la *Physique* et la *Métaphysique* (1). Dès lors on n'enseignera plus rien que d'après Aristote, ou, pour mieux dire, il sera le pédagogue universel.

---

(1) De Launoy, *De var. Aristot. fortuna*, p. 90.

CHAPITRE VII

Michel Scot et Alexandre de Halès.

Les études affranchies ayant pris un essor nouveau, la philosophie remise en honneur devint la matière d'un enseignement plus étendu, qu'il fallut rendre plus méthodique, plus régulier. Au XI[e], au XII[e] siècle, il ne s'agissait, en philosophie, que d'interpréter l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories,* l'*Interprétation* d'Aristote et les opuscules de Boëce sur les formes du syllogisme. Ce n'est pas que la logique fût alors toute la philosophie ; mais tout le reste de la philosophie n'était qu'un appendice de la logique. On devait nécessairement, dans l'ardeur de la controverse, pousser au-delà des problèmes logiques, au risque d'aller courir toutes sortes d'aventures dans la région moins explorée des problèmes ontologiques et métaphysiques. L'esprit humain, une fois engagé dans la voie de la recherche, peut-il s'arrêter avant de toucher le but, ou, du moins, avant de croire qu'il l'a touché? N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que toutes les questions de l'ordre philosophique ont un enchaînement naturel ? Au début de la logique, on déclare qu'on va négliger les choses pour considérer ce qui se dit des choses, pour établir les

règles de la démonstration. Mais peut-on s'en tenir là ? Non sans doute ; c'est pourquoi nous avons vu les dialecticiens des premiers siècles, ou, du moins, la plupart d'entre eux, étendre le domaine de la logique jusqu'aux frontières même de la philosophie. Au XIII[e] siècle, quand l'école eut reçu des Arabes la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, l'enseignement prit une forme plus didactique, les docteurs de l'âge précédent ne furent plus regardés comme des maîtres, mais comme des apprentis, et une ère tout-à-fait nouvelle commença pour la scolastique.

Nous n'insistons pas sur ces observations. Elles ont été faites plus d'une fois ; mais nous ne pouvions ne pas les reproduire. En effet, puisque l'enseignement va changer de méthode, notre examen, notre critique doivent s'accommoder à ce changement. Aux docteurs qui vont tour à tour occuper la scène il ne suffira plus d'adresser les trois questions de Porphyre. D'autres questions seront mises à l'ordre du jour : celle des éléments de la substance, celle du principe d'individuation, celle de l'origine des idées, de leur manière d'être dans l'entendement humain, dans la pensée divine, et diverses autres d'un égal intérêt. Les trois systèmes que nous connaissons déjà vont être représentés, mais ils le seront en des termes jusqu'alors inusités. Notre affaire sera d'exposer ces termes, d'en étudier le sens, souvent obscur, presque toujours dissimulé, et de montrer, sous les différences apparentes, la conformité réelle des doctrines anciennes et des nouvelles.

L'esprit humain est capricieux dans ses allures. Tantôt il marche vers la lumière d'un pas ferme et précipité ; tantôt il s'avance lentement, observe en

passant chaque chose, et quelquefois même il va chercher un repos temporaire à l'abri des grands monuments de la science. Mais, qu'il se presse ou qu'il s'attarde, il faut qu'il suive les mêmes voies, car il n'y en a pas d'autres qui conduisent où l'appelle le désir de connaître. Les systèmes se succèdent, mais, si l'on peut ainsi parler, ils se succèdent en se donnant la main. Ainsi, au XIII[e] siècle comme au XII[e], il n'y aura, parmi les philosophes, que des nominalistes, des conceptualistes et des réalistes. Mais les derniers venus auront un autre maintien, un autre langage que les premiers. Afin d'échapper aux conséquences d'une solidarité périlleuse, les disciples ne nommeront jamais leurs maîtres sans les désavouer. Notre analyse aura, nous l'espérons, pour résultat de suppléer à leur défaut de franchise, et de prouver une filiation dont ils ont été si curieux d'effacer les marques.

Pour ce qui regarde les dissemblances, non pas affectées, mais sincères, qui caractérisent les systèmes du XIII[e] siècle, elles viennent, pour la plupart, de la méthode nouvelle. Nous allons dire, en peu de mots, quelle fut cette méthode. Suivant Avicenne, la science humaine a trois objets bien distincts : la considération des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou, pour mieux dire, en leurs raisons d'être ; la considération des choses telles qu'elles sont dans la nature ; enfin, la considération des choses telles qu'elles sont dans l'intellect agent. De là, division de la science des choses en trois études : la première, celle qui traite des principes, la logique ; la deuxième, celle qui a pour matière les choses naturelles, la physique ; la troisième, celle qui va chercher l'exemplaire des

choses dans la pensée divine, la métaphysique. La philosophie qui comprend ces trois études est la science universelle. Quel en est le but ? La recherche de la vérité. Quel en est le fondement ? C'est, dit Avicenne, la somme des notions, soit acquises, soit innées, qui font de l'homme un animal raisonnable. Procédant ainsi du connu à l'inconnu, la philosophie va par la logique au terme de la connaissance conjecturale, par la physique au terme de la connaissance expérimentale ; par la métaphysique, que l'on appelle aussi transphysique (1), elle réunit, elle concilie les données de la raison pure et celles de l'expérience, et de cette conciliation dérive la vraie notion de l'être. C'est pourquoi la métaphysique est appelée la science finale, la science suprême et vraiment divine. On ne soupçonnait pas, au XII[e] siècle, cette classification des études philosophiques. Nous ne la jugeons pas ; nous nous contentons de la reproduire telle que nos docteurs la rencontrèrent dans Avicenne. Mais ne voit-on pas, dès l'abord, quelle facilité elle doit offrir à l'enseignement, quel changement elle y doit apporter ?

Pour notre part, nous n'aurons plus besoin de rechercher curieusement soit dans un commentaire théologique, soit dans l'amplification d'une thèse logique, les opinions que nous avons entrepris de faire connaître ; elle se présenteront à nous dans l'ordre qui leur a été assigné par le péripatéticien de Botchara. Cependant, cet ordre ne sera pas généralement observé tant qu'Albert-le-Grand n'aura pas mis aux mains

(1) Ista scientia *transphysica* vocatur. » Albert. Magnus, lib. I. *Métaph.* tract. I, c. I.

de nos régents ses gloses savantes qui ont la philosophie même pour unique fin. Avant Albert-le-Grand, l'école doit nous offrir encore bien plus de théologiens s'exerçant à philosopher que de philosophes seulement curieux de bien penser. Mais la théologie va devenir plus intéressante en devenant plus circonspecte, c'est-à-dire moins mystique, moins romanesque. Aristote la surveille elle-même et la préserve des plus grands écarts.

Quelque temps après l'année 1230, nous dit Roger Bacon, apparut Michel Scot, apportant divers écrits d'Aristote accompagnés de savants commentaires (1). Cette date est précieuse. Grégoire IX vient de rendre à l'étude la *Physique* d'Aristote, et Michel Scot arrive avec une traduction nouvelle de cette *Physique ;* les deux faits s'enchaînent. Né vers l'année 1190, à Belwearie, au comté de Fife, en Ecosse, et non pas à Salerne, comme le supposent les Italiens, ou à Tolède, comme le prétendent les Espagnols, Michel Scot avait d'abord fréquenté l'école d'Oxford, puis celle de Paris, et enfin celle de Tolède, où il avait appris l'arabe, et, suivant Pits, le grec, le chaldéen et l'hébreu. Ces connaissances plus ou moins étendues, plus ou moins variées, lui avaient permis de traduire, avec le secours d'un Juif qu'on nomme André, plusieurs livres d'Aristote, d'Alpetrondji, d'Avicenne, d'Averroès. Une de ses traductions, celle de la *Sphère* de Nour-Eddin Alpetrondji, adressée à maître Étienne de Provins, un des hommes de confiance de Grégoire IX, est datée de

(1) « Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos. » *Opus majus*, p. 36, 37.

l'année 1217 (1). MM. Jourdain et Daunou n'accordent pas à Michel Scot toutes les versions qui lui sont attribuées par Bale, Pits et d'autres anciens bibliographes ; M. Daunou va même jusqu'à lui contester celles qui lui appartiennent indubitablement. Nous ne voulons pas aborder ici l'examen de toutes les difficultés qui s'élèvent au sujet des traductions attribuées à Michel Scot ; il nous est cependant impossible de laisser dire sans contradiction, par M. Daunou, que, « selon toute apparence, » Michel Scot n'a traduit qu'un seul des ouvrages d'Aristote, l'*Histoire des animaux.* Parmi les erreurs très nombreuses que contient la notice de M. Daunou, nous corrigeons d'abord celle-ci. Outre l'*Histoire des animaux,* Michel Scot a mis en latin, d'après l'arabe, le traité *De l'âme,* puis le traité *Du ciel et du monde*, et les commentaires d'Averroès sur ces deux traités (2). On a ces traductions, et elles ont été conservées sous son nom ; celle du traité *De l'âme* est à la Bibliothèque nationale, dans les num. 6,504 14,385, 15,453 et 16,151 ; celle *Du ciel et du monde* est dans les num. 14,385, 16,156 et 17,155. Enfin, elles se lisent dans la plupart des manuscrits latins où sont réunis les commentaires d'Averroès, et, si nous n'avons pas pris le soin de rechercher et de comparer toutes les éditions de ces commentaires, nous pouvons cependant affirmer qu'une des plus récentes, celle qui fut publiée par les Juntes en 1550, contient les versions de Michel Scot.

Il est assez difficile de dresser un catalogue exact

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 133. — M. Daunou fait naître Michel Scot en 1214 (*Hist. littér. de la Fr.* t. XX, p. 43). On voit combien il s'est trompé.

(2) Renan, *Averroès*, p. 162.

de ses ouvrages originaux. Bale et Pits déclarent qu'ils n'ont pu le donner complet, et cependant ils lui attribuent dix-neuf traités sur divers sujets. Mais il a été prouvé par M. Jourdain que la plupart de ces traités sont des versions latines d'Averroès, d'Avicenne ou d'Aristote ; ajoutons que les bibliographes anglais ont encore grossi le nombre de ces versions en désignant le même ouvrage sous deux titres différents (1). Ainsi leur liste doit être bien réduite, et, après ces retranchements exigés par une critique scrupuleuse, elle ne contient plus guère que des traités d'astronomie ou d'alchimie. Voici les titres de ces traités: *Super auctorem spheræ,* ouvrage imprimé à Bologne en 1495, in-4°, et à Venise, chez les Juntes, en 1631, in-folio ; *De sole et luna,* imprimé à Strasbourg en 1622, dans le tome V du *Theatrum chimicum ; De chiromantia,* opuscule souvent publié dans le XVe siècle ; *De physiognomia et de hominis procreatione,* publié plus souvent encore (2) : *De signis planetarum, Contra Averrhoem in Meteora,* manuscrits indiqués par Bale et Pits ; *Notitia convinctionis mundi terrestris cum cœlesti et de definitione utriusque mundi ; De præsagiis stellarum et elementaribus,* manuscrits de la Bibliothèque nationale, sous le num. 14,070, provenant de Saint-Germain-des-Prés (3).

Nous n'aurions pas à nous occuper davantage de de Michel Scot, s'il n'avait fait que des traductions et des livres de philosophie occulte ; mais d'autres ren-

(1) Jourdain, *Recherches critiques,* p. 126 et suiv.

(2) *Hist. littér. de la France,* t. XX, p. 48 et suiv.

(3) Il est vraisemblable que la plupart de ces traités astrologiques se retrouvent dans un manuscrit de la bibliothèque Bodleienne, indiqué sous le titre de : *Mich. Sroti Opera astrologica.*

seignements nous sont fournis sur ce docteur par Vincent de Beauvais et par Albert-le-Grand. Le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais (1) contient plusieurs fragments de Michel Scot, qui ne peuvent avoir été pris en des livres d'astrologie ou d'alchimie; ce sont de bonnes définitions des diverses parties de l'étude philosophique, qui paraissent tirées de quelque ouvrage semblable à ceux d'Avicenne ou de Robert Kilwardeby sur l'origine et la classification des sciences. Ce qu'on lit dans Albert-le-Grand offre encore plus d'intérêt. Après avoir reproduit l'opinion exprimée sur la nature et les causes de l'iris dans un opuscule intitulé *Quæstiones Nicolai peripatetici,* Albert ajoute : *Præter hoc etiam fœda dicta inveniuntur in libro illo qui dicitur Quæstiones Nicolai peripatetici. Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michael Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis.* A la lecture de ces lignes, notre curiosité devait être vivement excitée. Un livre de Michel Scot, signalé comme renfermant d'abominables choses, *fœda dicta,* et demeuré jusqu'à ce jour ignoré de tous les bibliographes, inconnu même aux auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* quel objet plus digne de notre examen ! Malheureusement, nous n'avons pu rencontrer ce livre dans aucun catalogue, et nous allions désespérer d'en rien connaître, si ce n'est la description de l'iris, quand nous en avons découvert quelques phrases dans un manuscrit de l'ancienne Sorbonne, aujourd'hui conservé dans la Bibliothèque nationale sous le num. 16089 du fonds latin. Vers le milieu de ce volume, qui est un recueil composé de

(1) Lib. I, c. XVI ; lib. XVI, c. I ; lib. XVII, c. LVI, LVII, LIX.

pièces écrites, les unes sur vélin, les autres sur papier, au XIII[e] siècle et au XIV[e], on lit, à la suite d'un fragment de saint Thomas sur la manière d'étudier, un autre fragment qui a pour titre marginal : *Hæc sunt extracta de libro Nicholai peripatetici.* Voici maintenant le texte de ce fragment : *Dico ergo tempus esse mensuram seu quantitatem motus secundum prius et posterius ; nam cum motus sit contrariorum, quemadmodum et corpus, necesse est quantitatem inesse motui, sicut et corpori quod tempus, seu mora appellatur. — Item, differunt doctrina Aristotelis et Platonis. Aristoteles enim a debilioribus inchoat ad modum naturæ, tanquam physicus, Plato a fortioribus inchoat ad modum Dei. Theologus enim fuit ; imitatur namque Deum qui posuit principium a fortiori et nobiliori creatione, ut angelorum creationem seu intelligentiarum. — Item, omne cœlum est circulare et omne circulare est perfectum ; ergo omne cœlum est perfectum ; sed ullum perfectum indiget motu, ergo ullum cœlum indiget motu ; partes autem sui cum videant bona quæ non habent, perpendentes se indigere illis bonis, in motum prorumpunt ut acquirant illa bona quæ non habent, et quæ est comparatio totius ad totum et partis ad partem. Ergo salus nostra est per quietem ; cœli finis autem per motum partium ejus : et hoc est quod dicit Averozt. — Item, quærendum est quare duo æque gravia appensa in duobus brachiis libræ, si moveantur ab æquilibritate, iterum redeant ad æquilibritatem ; nam cum ipsa æque gravia sint, non immerito quæritur quare id quod superius est trahat sursum alterum ei æque grave, quod inferius est. Dico autem quod pondera quæ descendunt per libram non possunt recte*

descendere, sed tantum circulariter : quando ergo pondera appensa sunt ex æquilibritate, id quidem quod superius est rectius habet descendere quam quod inferius est, natura arcus per quem habet descendere quod inferius est. Voco autem directam lineam ductam a polo horizontis usque ad centrum terræ. Dicitur autem capere eam partem directi quæ est inter duas lineas a terminis arcus perpendiculariter eductas in lineam quæ directum appellatur. Manifestum autem quod appendicula cum brachiis libræ faciunt angulos acutos adeo quod, si protrahantur, concurrent quidem in centro terræ. Si ergo acuti illi anguli non fuerint, notus et (erit) angulus qui fit in centro terræ, cum sit residuum duorum angulorum rectorum : non igitur erit arcus circumferentiæ circumscriptæ illi item angulo ; notæ quoque erunt cordæ illorum arcuum. Dico autem quod acuti illi anguli nullatenus possunt deprehendi, pro eo quod imperceptibiliter minores sunt duobus rectis.

C'est là, disons-nous, tout ce qui reste de l'ouvrage si mal famé dont Albert-le-Grand nous a dénoncé l'auteur. On ne rencontre, il est vrai, dans ces phrases, rien de bien affreux et de bien criminel ; elles ne sont pas cependant dépourvues d'intérêt. Laissant à d'autres le soin d'interpréter le théorème physique qu'elles contiennent, nous nous arrêterons à cette proposition métaphysique : Le temps est une substance que l'on définit la mesure du mouvement. C'est le contraire qui est la vérité. En effet, nous ne concevons le temps qu'avec une limite ; la notion vague du temps nous échappe, ou, du moins, elle n'est susceptible d'aucune définition ; et, pour en avoir une notion claire, nous devons d'abord rechercher la mesure qui le détermine.

Or, quelle est cette mesure ? C'est le mouvement, le mouvement des astres (1). Mais Michel Scot ne se contente pas ici d'attribuer l'effet à la cause, et réciproquement ; après Aristote, plus d'un péripatéticien a commis cette erreur, et, en conséquence, elle n'est que vénielle. Notre docteur pèche d'une façon bien plus grave, quand il assimile le temps et le mouvement à des corps, à des étants du genre de la substance. Cette assimilation est un des plus grands excès dont le réalisme se soit jamais rendu coupable. Aussi avec quel dédain notre docteur parle-t-il d'Aristote ? Ce n'est qu'un physicien. Platon marche bien avant lui ; c'est un homme divin, presqu'un Dieu. Michel Scot a traduit Aristote, mais, comme le remarquent justement Albert-le-Grand et Roger Bacon (2), il ne l'a pas bien compris ; à vrai dire, il ne s'est pas même inquiété de le bien comprendre. Il fut doué sans doute d'un esprit curieux ; mais son attention se porta de préférence sur le mystère des substances que la chimie compose et décompose. C'est un disciple des naturalistes arabes et son maître se nomme Al-Kendi.

Alexandre de Halès paraît avoir été le premier des latins qui, de propos délibéré, par calcul et presque sans défiance, ait fait emploi, dans l'enseignement de la théologie, des méthodes et des sciences nouvelles. François Patrizzi dit de lui : *Quis primus Aristotelicam philosophiam ibi tractaverit, in incerto est ; attamen satis, ni fallor, constat Alexandrum de Halis et Al-*

(1) Que cette objection ne semble pas venir de la science moderne, parce qu'elle se trouve dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Elle est peut-être contemporaine de la définition d'Aristote. Nous pensons, du moins, qu'elle n'était pas ignorée de Michel Scot, puisqu'elle embarrassait beaucoup Albert-le-Grand, *Summa de creaturis*, tract. II, quæst. v.

(2) *Opera inedita*, p. 471, 472.

bertum Magnum primos omnium latini nominis philosophorum Aristotelicam philosophiam commentariis exposuisse. Quand Patrizzi s'exprimait en ces termes, il commettait plusieurs erreurs. Dès le XII[e] siècle, on avait interprété, dans l'université de Paris, les principaux livres de l'*Organon*, comme le prouvent les gloses si remarquables de celui qui fut appelé, même de son temps, le péripatéticien du Pallet. En outre, il n'existe aucun commentaire d'Aristote qui nous ait été laissé par Alexandre de Halès. Les gloses sur la *Métaphysique*, publiées à Venise, en 1572, sous les yeux de Patrizzi, et auxquelles il fait évidemment allusion, ont été portées, il est vrai, par d'anciens bibliographes au catalogue des œuvres d'Alexandre de Halès, mais on les a depuis justement restituées à un autre religieux de son ordre, Alexandre d'Alexandrie. Ce qui, toutefois, paraît constant, c'est qu'Alexandre de Halès avait entre les mains les travaux des Arabes sur la philosophie d'Aristote (1), lorsqu'il composa son encyclopédie théologique qui, remaniée dans la suite par Guillaume de Meliton et par d'autres, fut imprimée, pour la première fois, à Venise, en 1475, in-folio, sous le titre de : *Summa universæ theologiæ* (2).

Halès est une bourgade du comté de Glocester, dans laquelle existait, dit-on, un vieux monastère où le jeune Alexandre fit ses premières études. Il en sortit pour aller occuper, on ne sait en quelle église, divers emplois et finalement celui d'archidiacre. Les archidiacres ne jouissaient pas alors d'une bonne renommée. Remplissant l'office de doyens ruraux, ils avaient

(1) Tennemann, *Lehrburh der Gesch. der Phil.*, t. V, p. 251 et suiv.

(2) Il y en a eu depuis de nombreuses éditions. Voir *Hist. litt. de la Fr.*, t. XVIII ; art. de M. Daunou.

aisément pris l'habitude de s'enrichir aux dépens des curés et de leurs paroissiens (1). Nous apprenons toutefois de Roger Bacon que l'archidiacre Alexandre était devenu riche sans cesser d'être homme de bien (2). Il fit, d'ailleurs, un très bon usage de sa fortune, puisqu'il s'en servit pour venir à Paris achever ses études et gagner le titre de maître. Ses leçons, quand il eût une chaire, furent très suivies ; on accourut de très loin pour l'entendre. Ayant donc acquis une grande renommée, il quitta le siècle et se fit admettre, en l'année 1222 (3), parmi les rustiques compagnons de saint François. Cette résolution, qui étonna beaucoup de gens, eut des suites qu'on n'avait peut-être pas prévues. L'ordre nouveau des frères Mineurs, composé de clercs pauvres, mendiants et nullement savants, affectait le mépris de la science ; aucun d'entre eux n'étant capable d'enseigner, ils s'étaient fait une loi de n'enseigner jamais. Mais dès qu'ils eurent au milieu d'eux cet illustre régent, maître Alexandre, ils le prièrent de continuer ses leçons et même, bientôt après, d'instituer une école (4). Alexandre demeura dans sa

(1) C'est ce que nous atteste, avec beaucoup d'autres, Jacques de Vitri. On lit dans un de ses sermons : « Qui malos archidiaconos vel rurales decanos constituunt similes sunt cuidam fatuo, qui, cum caseum, quem in arca recondcrat, a muribus corrosum inspiceret, posuit in arca murilegum ut a muribus defenderet caseum. Murilegus autem non solum mures devoravit, sed totum caseum comedit. Sic raptores et mali officiales, qui a malis sacerdotibus simplicem populum defendere debuerunt, tam sacerdotes quam laicos pecuniis spoliant et devorare non cessant. » Biblioth. nat. ; Man. lat., num. 17,509, fol. 13, verso.

(2) Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 106, 354.

(3) Wadding., *Annal. Minor.* ann. 1222, cap. xxvi. — M. Em. Charles se trompe en disant que le fait eut lieu en l'année 1232 ; *Roger Bacon*, p. 354.

(4) « Quum intravit (Alexander) ordinem fratrum Minorum, fuit de eo maximus rumor, non solum propter conditiones suas laudabiles, sed propter quod novus fuit ordo Minorum et neglectus a mundo illis temporibus ; et ille ædificavit mundum et ordinem exaltavit. Ex suo ingressu fratres et alii

chaire jusqu'en l'année 1238 ; il ne la quitta que chargé d'années, pour aller mourir en paix, et Jean de La Rochelle, un de ses disciples, y parut aussitôt après lui. L'ordre de Saint-François fut dès lors compris au nombre des ordres lettrés.

Les contemporains d'Alexandre l'ont appelé *Doctor doctorum, Doctor irrefragabilis.* C'est, du moins, un théologien très sagace, très subtil. Sa méthode est celle de Pierre le Lombard ; il procède par distinctions et soumet toutes les formules du dogme à la même critique. Du Boulay, Morhoff, Brucker et M. Daunou commettent une erreur lorsqu'ils disent que la *Somme* d'Alexandre, à qui l'on a souvent donné le titre de *Sententiæ,* est le plus ancien commentaire des *Sentences ;* nous savons, en effet, que Guillaume d'Auxerre les avait déjà commentées (1). Mais le travail de Guillaume diffère beaucoup de celui d'Alexandre. Guillaume connaît assurément toutes les œuvres d'Aristote ; mais, par déférence pour l'arrêt du concile, il ne cite guère que les traités de logique et de morale (2). Avec la permission de Grégoire IX, Alexandre en cite d'autres, et assez fréquemment. Ce n'est pas à dire qu'il soit, à proprement parler, un philosophe. Roger Bacon fait très justement remarquer qu'Alexandre avait depuis longtemps achevé ses études quand il fut enfin permis d'étudier la *Physique* et la *Métaphysique,* et que, par conséquent, son éducation philosophique avait été bien imparfaite. Il n'en est pas moins vrai que, l'inter-

exultaverunt in cœlum et ei dederunt auctoritatem totius studii. » *Roger Bacon,* loc. cit.

(1) C'est une autre erreur de prétendre que la *Somme* d'Alexandre est le premier ouvrage qui porte ce titre. Nous avons, dès le XII[e] siècle, les *Sommes* de Robert de Melun et d'Étienne Langton.

(2) Am. Jourdain, *Recherch. crit.*, nouv. édit., p. 30, 31, 211.

diction levée, il s'empressa de lire tous les livres autrefois défendus. Il en fit, ajoute Roger Bacon, un très mauvais usage ; sa lourde *Somme,* dont un cheval aurait plus que sa charge, *quæ est plus quam pondus unius equi,* est un fatras d'erreurs et de chimères. Telle ne fut pas, sur cette *Somme,* l'opinion la plus générale. Luc Wadding raconte que le pape Alexandre IV l'ayant soumise au jugement de soixante-douze théologiens, ceux-ci la recommandèrent comme un livre parfait à tous les maîtres du monde chrétien (1). Si donc Roger Bacon l'a, de son point de vue, condamnée très durement, si d'autres docteurs l'ont, pour d'autres motifs, presque aussi mal traitée, cela prouve simplement qu'il y a des sectes, même parmi les théologiens orthodoxes, et que jamais on ne contente les gens de la secte dont on n'est pas.

Pour ce qui nous importe, dégageons de l'ouvrage quelques propositions philosophiques. Sur la question des universaux considérés au-delà des choses, avant les choses, Alexandre déclare d'abord qu'ils existent en Dieu ; il va même jusqu'à professer qu'ils participent de la substance divine (2). Mais, s'il s'exprime ainsi, c'est pour ne pas être contraint de localiser la cause exemplaire hors du sein de Dieu ; aussi refuse-t-il de mettre à la charge de Platon l'hypothèse du monde intermédiaire : *Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam qua fecit Deus mundum* (3). Il croit donc conformer son langage à celui de Platon et des Pères orthodoxes en disant : La cause exemplaire, qui est l'art divin, ne se distingue

(1) Wadding. *Annal. Minor.* ad ann. 1245, cap. XIX.
(2) *Summa,* part. II, quæst. II, m. 2 et 3.
(3) Ibid. quæst. III.

pas en essence de la cause efficiente ; toute cause première est de Dieu, est en Dieu, comme tout phénomène vient de Dieu et se produit hors de Dieu (1). Nous pourrions nous en tenir à cette réponse ; mais puisque nous avons affaire au « Docteur des docteurs, » à l'un des plus habiles dialecticiens de l'école théologique, demandons-lui quelles conclusions renferment ces prémisses. Si les idées, à l'image desquelles ont été façonnées les substances terrestres, résident dans l'entendement divin de toute éternité, la cause qu'on appelle efficiente doit avoir été déterminée, dans l'acte de la création, par celle qu'on appelle exemplaire. Telles étaient les idées de Dieu, telles ont été ses œuvres. Par conséquent Dieu, subissant la loi de sa propre nature, a nécessairement revêtu les choses des formes sous lesquelles elles nous apparaissent. Est-ce donc là ce que pense notre docteur? Il n'ose pas le penser, il lui répugne de croire que Dieu n'est pas libre. Cependant il est forcé de reconnaître que, dans son système, il ne l'est pas. Voici comment il tâche de dissimuler une conclusion que sa logique lui prescrit, que sa foi lui défend. « On peut dire, écrit-il, que « Dieu a créé les choses par une nécessité de bonté, « mais il n'est pas convenable de dire qu'il les a créées « par une nécessité de nature. Assurément la bonté et « la nature de Dieu sont une même chose. Si cependant on disait qu'il agit par nécessité de nature, on « semblerait dire qu'il est soumis à la même nécessité « que les choses naturelles (2). » Les mots ne sont rien ; nous n'imposons à notre théologien ni telle locution, ni telle autre ; mais il nous avait donné le

(1) Ibid. quæst. III, m. 2.
(2) *Summa*, part. I, quæst. V, m. 2.

droit de le forcer à dire que Dieu fait ce qu'il fait par une nécessité quelconque de nature ou de bonté.

Les mots, disons-nous, ne sont rien ; ils ont néanmoins, en scolastique, une grande importance. C'est pourquoi, voulant préparer l'esprit de nos lecteurs à l'intelligence des distinctions thomistes et scotistes, nous jugeons utile d'insister et de commenter sommairement, à la manière des glossateurs, les phrases que nous venons de traduire. Avicenne est l'auteur de la proposition dont Alexandre n'accepte pas les termes. Au livre IX de sa *Métaphysique,* ch. 1, Avicenne prétend que la nature divine est absolument simple, qu'on ne distingue pas réellement en Dieu l'essence, la puissance, la connaissance, la volonté, comme autant de principes différents et susceptibles d'entrer en contradiction ; ce sont là, dit-il, les modes divers de l'unité par excellence. Ces deux mots « il est » signifient : Il est connaissant, voulant, agissant (1). Il n'y a donc pas en Dieu de liberté, parce qu'il est la perfection même ; la liberté, remise à sa place, est le plus noble privilège d'une nature imparfaite. Il semble qu'il n'y ait rien à reprendre dans ce raisonnement ; il est, du moins, évident qu'il ne contient aucun paralogisme. Alexandre essayera donc non de le combattre, mais de le tour-

(1) La plupart des péripatéticiens arabes ou juifs ont fait la même déclaration touchant l'unité divine. Ainsi s'exprime Moïse ben Maimoun : « Voici ce que nous disons, nous autres qui professons réellement l'unité. De même que nous n'admettons pas qu'il y ait dans l'essence de Dieu quelque chose d'accessoire par quoi il ait créé les cieux, quelque autre chose par quoi il ait créé les éléments, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait créé les intelligences séparées, de même nous n'admettons pas qu'il y ait en lui quelque chose d'accessoire par quoi il puisse, quelque chose par quoi il veuille, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait la science des choses créées par lui ; mais son essence est une et simple, et il n'y a rien en elle d'accessoire en aucune manière. » *Guide des égarés*, prem. part., ch. 53.

ner. Il ne dira pas : *Ex necessitate naturæ;* il dira plutôt : *Ex necessitate bonitatis ;* mais il ne pourra se défendre d'ajouter : *Idem bonitas quod natura ejus.* Etait-ce la peine de proposer un amendement ? Voyons maintenant l'avis de saint Thomas sur ce point de doctrine. Il ne plaît pas non plus à saint Thomas que l'on conteste la liberté divine, et, pour la sauver, il commence par établir que, sa volonté n'ayant pas d'autre fin que sa bonté, Dieu veut nécessairement être bon, mais qu'il ne veut pas suivant la même nécessité tout ce qui se produit hors de son essence. Ainsi, par exemple, il ne peut ne pas vouloir être bon, et néanmoins il reste libre de ne pas accomplir tous les actes qui seraient les effets de sa bonté. Saint Thomas se demande ensuite selon quel mode Dieu cause les choses externes, et il se répond qu'il les cause selon son intelligence et sa volonté. Ayant enfin recherché la raison déterminante de cette intelligence, de cette volonté, saint Thomas déclare qu'il n'en trouve aucune ; elles sont donc absolument libres (1). Quoi ? libres même à l'égard de la bonté nécessairement voulue ; même à l'égard de cette volonté qui n'a pu vouloir que la bonté ? Il faut nous l'accorder, ces dires sont peu clairs ; il nous semble même que voilà bien des mots pour n'expliquer rien. Après les éclaircissements tels quels de saint Thomas viendront ceux de Jean Duns-Scot. Oui, Duns-Scot le reconnaît, Dieu veut nécessairement sa bonté ; mais il ne la veut pas, dit-il, par nécessité de coaction ; il la veut par nécessité d'immutabilité. Distinction entée sur une distinction ! Mais ce n'est pas tout. Dieu, voulant sa bonté par nécessité d'immutabilité, semble la vouloir par nécessité

(1) Thomas, *Summa theol.*, part. I, quæst. XIX, art. 3, 4, 5.

de nature. Soit ! Mais il ne s'en suit pas que la nature immuable de Dieu soit sa bonté. Sur ce point Alexandre s'est trompé. En voulant sa bonté, Dieu veut autre chose que lui-même. Quant aux objets par lui créés et par lui distribués dans l'espace inférieur, sans aucun doute Dieu les veut, mais il ne les veut pas nécessairement ; ce qui semble dire que, même en Dieu, la faculté de vouloir est une cause, l'acte de vouloir un effet. La supposition est admise par les scholiastes (1). Mais alors que devient le principe de l'immutabilité divine ? Il est certainement bien compromis. Nous n'avons pas à reproduire ici toutes les distinctions, toutes les arguties, tous les sophismes au moyen desquels d'autres réalistes se sont efforcés de mettre d'accord leur psycologie et leur ontologie divines. Il nous suffit de rappeler ce que saint Thomas et Duns-Scot ont trouvé de plus ingénieux pour résoudre un problème qui n'a pas encore été, qui ne sera jamais résolu.

Alexandre nous avait fait espérer, dans la première partie de son gros livre, qu'il n'irait pas donner à travers ces écueils. Ayant remarqué sagement, après Boëce, que l'étendue de la connaissance est moins en rapport avec la nature de l'objet qu'avec les facultés du sujet, il disait alors que la pensée de l'homme peut s'élever jusqu'à Dieu et le concevoir comme l'auteur nécessaire de toutes les choses, mais qu'une définition plus exacte, plus complète de l'essence divine ne saurait être fournie par la raison (2). C'était parler en philosophe, et il aurait dû s'en tenir là, comme l'avait fait autrefois, même en théologie, Guillaume, abbé de Saint-Thierry. Quelle maxime plus profonde et plus vraie que celle-ci : *Hu-*

(1) J. Duns Scotus, *De rerum principio*, quæst. IV, art. 1, 2.
(2) *Summa*, part. I, quæst. II, art. 1. — *Ibid.*, quæst. III, m. 2.

manæ infirmitatis religiosa confessio est de Deo hoc solum nosse quod Deus est (1) ! Elle n'est pourtant pas d'un sceptique; elle est d'un dévot dont la ferveur va quelquefois jusqu'au fanatisme; mais ce dévot n'a lu ni le *Livre des causes*, ni les commentaires des Arabes sur Aristote. On ne saurait trop se défier des abstractions. Elles semblent d'abord aider à comprendre ; mais bientôt après elles inquiètent l'esprit, l'embarrassent et le troublent. Etant données la cause exemplaire et la cause efficiente, la foi ne permet guères de réaliser ces abstractions hors de l'essence divine ; il faut donc les placer au dedans. Mais comme le dedans est occupé déjà par d'autres fictions du même ordre, celles-ci, maîtresses du lieu, s'opposent à l'entrée des autres. Voilà donc nos réalistes très laborieusement employés à les mettre d'accord. Constatons qu'ils déclarent eux-mêmes n'y pas réussir. Ainsi le Dieu de leur fabrique peut être exactement défini un tout artificiel, composé d'éléments qui s'excluent.

Pour ce qui regarde les universaux *in re*, qu'on peut appeler physiques par opposition aux universaux *ante rem*, qui sont les universaux métaphysiques, l'opinion d'Alexandre est tout à fait celle de Gilbert de La Porrée. L'universel considéré dans les choses est, dit-il, la forme des choses, et cette forme est l'être même, tout l'être de la matière : *Solum est esse materiæ*. Les individus sont improprement appelés des substances. Ce sont, en tout cas, des substances subalternes, et c'est par le nom de l'espèce, du genre, qu'on les désigne, tant il est vrai que par eux-mêmes ils ne sont rien :

(1) En tête du traité de Guillaume qui a pour titre *Ænigma fidei ;* dans Tissier, *Biblioth. Cisterc.*, t. IV, p. 93.

(*Forma*) *in perficiendo totum perficit omnes partes materiæ, consimili ratione ut est dicere quælibet pars ignis est ignis* (1). Voilà les prémisses du réalisme ontologique. Mais Alexandre les énonce sans en déduire les conséquences. La nature des choses lui semble indifférente. Ce qui l'intéresse, c'est la nature de Dieu. Il ne faut donc pas insister sur une déclaration que notre docteur n'a peut-être pas, en la faisant, bien comprise. C'est Duns-Scot qui, le premier, exposera la thèse de la forme actualisant la matière avec tous les développements que comporte cette thèse si grosse d'erreurs.

La psycologie d'Alexandre est encore plus élémentaire. Nous ne pouvons, toutefois, n'en pas parler. Le fonds de la science ayant été renouvelé, nous entrons en matière, sur plusieurs questions, avec ce théologien philosophe. Suivant lui, comme suivant Avicenne, l'âme est une substance incorporelle (2) ; elle est une (3), mais elle possède plusieurs énergies (4). Ces énergies seraient donc mal définies des parties de l'âme ; quelle que soit la diversité des modes suivant lesquels l'âme procède, elle est une dans toutes ses opérations. C'est, on le sait, une maxime d'Aristote qui semble contredire certains passages du *Timée*. La sensibilité, la mémoire et l'imagination sont, au dire d'Alexandre, les trois principales énergies de l'âme, celles, du moins, qu'elle exerce le plus fréquemment (5). Mais tandis quelle sent, se rappelle ou forme

(1) *Summa*, part. II, quæst. LIX, m. 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Part. I, quæst. LXIV, m. 2, art. I.

(5) Part. I, quæst. LXVII, m. 4, art. II.

des images, elle n'est pas seulement passive ; elle est encore active ; en d'autres termes, elle opère toujours avec une sorte de contention. Quelquefois même l'activité qui lui est propre n'attend, pour se mettre en œuvre, aucune impulsion étrangère ; c'est ainsi qu'elle s'élève par elle-même à la conception des choses surnaturelles et perçoit la notion des purs intelligibles. Il s'agit des intelligibles *ante rem*, ces hôtes permanents de l'intellect divin. Quand aux intelligibles *post rem*, Alexandre argue de ce principe, que le récipient impose à la chose reçue la loi de sa propre nature, pour démontrer que, dans l'intelligence humaine, rien n'a le caractère de l'individualité.

Pour conclure, toute la philosophie d'Alexandre de Halès est incontestablement réaliste ; mais elle ne l'est pas à outrance. Ajoutons que, malgré la modération de son langage, ce premier docteur de l'école franciscaine eut, durant plus d'un siècle, quoi qu'en dise Roger Bacon (1), une influence considérable sur tous les héritiers de sa chaire. Par lui son ordre fut acquis à la secte réaliste, comme l'ordre de Saint-Dominique le fut par Albert-le-Grand à la secte opposée. On a dit que Duns-Scot avait été l'un de ses auditeurs. C'est une erreur de fait ; Duns-Scot a vécu longtemps après lui. Mais il est vrai de dire que Duns-Scot continua son enseignement et soutint sa doctrine, comme c'était le devoir d'un bon franciscain.

---

(1) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 107.

CHAPITRE VIII.

Edmond Rich et Guillaume d'Auvergne.

Parmi les condisciples d'Alexandre de Halès, nous avons d'abord à nommer son compatriote Edmond Rich, né sur le territoire d'Abrington, dans le comté de Barks. Alexandre, ayant quitté son pays, ne le revit plus. En cela son exemple ne fut guère suivi. La plupart des Anglais qui vinrent en France, dans les premières années du XIIIe siècle, retournèrent ensuite au lieu de leur naissance avec le dessein d'y tenir école. C'est ce que fit Edmond Rich. Après avoir achevé ses études à Paris, il revint à Oxford, où, le premier, il expliqua le livre des *Arguments sophistiques*. Ce précieux renseignement nous est fourni par Roger Bacon (1). Edmond Rich fut-il simplement un logicien ? Eut-il et professa-t-il une doctrine sur le fond des choses, c'est-à-dire sur les problèmes de la *Physique* et de la *Métaphysique ?* C'est ce que nous ignorons. S'il a laissé des déclarations écrites sur quelques-uns de ces problèmes, on ne les retrouve plus, et ses contemporains ne nous ont rien transmis touchant l'esprit de ses leçons orales. Quoi qu'il en soit, sa philosophie ne lui causa pas le

(1) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 412.

moindre préjudice. En effet, ce docteur sans aïeux, et même, on le remarque, de très basse condition, devint, ayant acquis une grande renommée de savoir et d'éloquence, archevêque de Cantorbéry, primat de l'Église d'Angleterre, et fut mis, après sa mort, au nombre des saints.

Le commerce des philosophes ne compromit pas davantage l'illustre Guillaume d'Auvergne. Né dans la ville d'Aurillac, comme Gerbert, Guillaume vint étudier à Paris, s'y fit bientôt connaître comme un des professeurs les plus habiles, obtint en 1228 l'évêché de Paris et mourut en 1249 (1). Nous passons rapidement sur les actes de sa vie, bien qu'ils ne soient pas indignes d'intérêt ; nous négligeons même de mentionner ici les nombreux traités (2) dans lesquels il a discuté tour à tour, avec une intelligence vraiment supérieure, les questions les plus délicates, les plus ardues de la théologie dogmatique, et nous abordons immédiatement l'examen de son immense ouvrage qui a pour titre : *Du tout, De universo*. Ce livre et un traité *De l'âme* contiennent toute la philosophie de Guillaume d'Auvergne (3).

Avant d'analyser le traité *Du tout*, M. Daunou fait l'observation suivante : « Il est divisé en deux parties « principales, dont chacune a trois sections. Pour » distinguer ces deux parties, on pourrait dire que la

(1) *Hist. litt.*, t. XVIII, p. 357 et suiv.

(2) Quelques-uns de ces traités sont encore inédits. Ils ont été signalés dans une thèse savante, soutenue à l'École des Chartes par M. Noël Valois.

(3) La meilleure édition de ses *Œuvres*, la plus complète, est celle qu'a donnée Blaise Leféron : *Guillelmi Arverni Opera ex manuscriptis codicibus emend. et aucta* ; Aureliæ, Hotot, 1674, 2 vol. in-fol. Le traité *Du tout* se trouve dans le premier de ces volumes et le traité *De l'âme* dans le second.

« première traite de l'univers matériel et la deuxième « de l'univers spirituel ; mais, en étudiant la première, « on reconnaît que la totalité des êtres y est envisagée « sous les aspects les plus généraux ou les plus abso- « lus, tandis que, dans la seconde, il s'agit spéciale- « ment des créatures intelligentes (1). » La recherche de l'absolu, est, en effet, tout ce qui intéresse Guillaume d'Auvergne. Étant de cette école qui n'avait pas de nom au XIII[e] siècle et qui reconnaît aujourd'hui pour son maître J. Gottlieb Fichte, il ne fait qu'interroger le moi sur le non-moi, et sa cosmologie n'est, en définitive, qu'une idéologie téméraire. Il ne va donc pas des effets aux causes ; des causes il descend aux effets. D'abord il envisage le Dieu créateur, puis l'univers, son œuvre ; il se demande ensuite si les choses ont été créées simultanément ou successivement, et il répond à cette question, avec une merveilleuse assurance, « que chaque chose a dû être créée à son tour « et à son lieu, comme il compose lui-même son propre « livre, en écrivant les chapitres l'un après l'autre ; « que chaque créature, prise à part, pouvait être plus « grande et plus parfaite, mais que, dans le système « universel où les choses devaient entrer et se tenir en « rapport entre elles, aucune n'était susceptible de « plus de bonté, de grandeur ou de perfection (2). » C'est la conclusion des optimistes. On la trouve, dès le XII[e] siècle, dans un écrit d'Abélard. L'optimisme est, à vrai dire, au fond de tout ce qu'enseignent les théologiens et les théosophes sur l'origine et sur la fin des choses ; mais ils ne le professent pas les uns et les autres avec la même confiance ou la même sincérité.

(1) *Hist. litt.*, t. XVIII, p. 369.
(2) *Ibid.*, p. 370.

Après avoir rendu compte de la création, Guillaume aborde les plus obscures des thèses astronomiques ; puis il parle de la vie future, et, comme ici le témoignage des sens ne peut ni le contredire ni l'embarrasser, il se sent encore plus à l'aise, et voilà qu'il décrit, avec les détails les plus circonstanciés, le lieu du jugement dernier, l'asile des élus, le sombre empire des réprouvés, les supplices variés de ceux-ci, les joies de ceux-là et leurs doux passe-temps ; il croit même les entendre exprimer, en des langues inconnues sur la terre, les sensations diverses qu'ils éprouvent durant l'éternité. Une analyse assez étendue de cet ouvrage vraiment singulier peut se lire dans l'*Histoire littéraire*. Il nous suffira, pour en donner une exacte idée, de dire qu'il s'y trouve une dissertation sur les anges qui n'occupe pas moins de trois cents quarante-trois colonnes in-folio (1).

M. A. Jourdain a recueilli les citations d'anciens auteurs qui se trouvent dans les *Œuvres* de Guillaume d'Auvergne. De Platon il n'avait encore que le *Phédon* et le *Timée*, et regrettait vivement ses autres dialogues. On voit qu'il possédait des traductions arabes-latines de la *Métaphysique* d'Aristote, du *Traité de l'âme*, de la *Physique*, des livres *Du ciel et du monde*, des *Météores*, de l'*Histoire des animaux*, *Du sommeil et de la veille* et de l'*Éthique à Nicomaque*, mais qu'il avait une confiance fort limitée dans les dires de ce philosophe mal noté (2). Il connaissait quatre des ouvrages

(1) Guillaume d'Auvergne reconnaît que sa doctrine sur les substances séparées diffère peu de celle d'Avicembron. Plein d'admiration pour ce docteur, il va même jusqu'à supposer qu'il était chrétien. Voir A. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 328.

(2) « Quanquam in multis contradicendum sit Aristoteli, *sicut revera dignum et justum est*, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati.... etc. » *De anima*, part. XII, c. II.

attribués à Mercure Trismégiste, et, dans la légion des interprètes arabes, il a désigné comme ses maîtres, à divers titres, Albatgenius, Albumazar, Al-Farabi, Alfragon, Gazali, Alpetradgi, Artesius, Aven-Nathan, Averroès, Avicenne et Avicembron (1). Comme en peu de temps le domaine de l'érudition s'est agrandi ! Il est à remarquer que Guillaume d'Auvergne manifeste plus de goût pour les Arabes que pour les Grecs. Les Arabes lui semblent plus théologiens, les Grecs plus philosophes, et tel est encore le discrédit de la philosophie, qu'il use de fraude et va même jusqu'à s'associer aux détracteurs de la science (2), pour avoir ensuite le droit d'exposer plus librement ses opinions souvent aventureuses ou, du moins, paradoxales. Mais nous ne tiendrons pas compte de cette précaution oratoire.

Guillaume d'Auvergne n'est pas seulement un philosophe, dans l'acception que ce terme avait au XIIe siècle ; c'est encore un véritable métaphysicien, à la manière de saint Clément et de saint Anselme. Le vaste monde dans lequel il va nous introduire est le monde tel que le voient les yeux de l'intelligence, mais de l'intelligence éclairée plutôt par la foi que par la raison. Ce qui est est ce qui devait être ; et, comme la sagesse humaine est un rayon de la sagesse divine, il s'agit moins, pour étudier les mystères de la nature, d'observer des faits passagers, périssables, que de s'élever par l'abstraction aux idées les plus générales. Aux termes de la science, de la vraie science, *veræ philosophationis*, doit se trouver l'harmonie, l'enchaînement

(1) A. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 33, 45, 416 et suiv.

(2) *De universo*, p. 1. — *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. de M. Rousselot, au mot *Guillaume d'Auvergne*.

parfait de ces idées ; c'est vers ce but qu'il faut se diriger, et toute la puissance logique de l'entendement ne peut s'employer utilement qu'à l'atteindre. Voilà ce que déclare Guillaume d'Auvergne dans un de ses préambules. Or, quand on s'exprime en ces termes résolus, on n'est plus un simple interprète du dogme traditionnel ; on n'est plus même, parmi les philosophes, un glossateur plus ou moins éclairé de l'*Organon* et des livres de Boëce ; on est, disons-nous, un métaphysicien.

Après avoir écarté le masque transparent derrière lequel Guillaume d'Auvergne prétendait nous dissimuler sa philosophie, allons promptement au fait, et, quelle que soit sa méthode démonstrative, demandons-lui quelle est, à son avis, l'origine de ces idées générales sur lesquelles il construit tout l'édifice de la science humaine.

Il y a, répond Guillaume, deux modes de perception, comme il y a deux sortes d'objets perceptibles. Les sens reçoivent les impressions que leur communiquent les phénomènes ; mais, outre les phénomènes, il y a les substances intelligibles avec lesquelles la raison seule peut entrer en commerce. Les idées qui parviennent à l'entendement par la voie des sens nous représentent des objets sensibles et corporels. De même les substances intelligibles reproduisent leurs images dans le miroir de l'intelligence. Ce théorème ne supporte guère une interprétation nominaliste ; cependant, nous le reconnaissons, il y a là matière à dispute, car de quelles images, de quelles substances intelligibles est-il question ? Si Guillaume veut désigner par ces substances Dieu, les démons, les anges, l'âme humaine, on lui concède volontiers qu'elles sont

où peuvent être, par elles-mêmes, hors de l'intellect qui les conçoit ; mais, s'il prétend abuser de cette concession jusqu'à dire que tout intelligible conceptuel suppose, dans la nature, une chose, une substance matériellement et formellement identique à ce concept, on l'arrête comme allant au-delà des prémisses, et l'on attend qu'il prouve la réalité de ces choses, qui sont peut-être de pures fictions. Il s'agit donc, pour Guillaume d'Auvergne, d'établir qu'une chose doit être née si elle est pensée, et qu'elle est, comme née, telle qu'elle est comme pensée. Nous n'avons pas sans doute besoin de faire remarquer que la recherche de cette preuve doit nécessairement conduire Guillaume d'Auvergne à nous exposer toute sa doctrine sur la nature des universaux. Qu'on lui prête donc une oreille attentive.

Aristote admet, dit-il, que toutes les formes intelligibles sont en puissance dans l'intellect possible, et qu'elles y passent de la puissance à l'acte, *a potentia in effectum, in actum, in effectum essendi*, par l'opération de l'intellect agent. Ainsi l'intellect agent est le soleil intelligible de nos âmes, qui produit en acte les formes intellectuelles, les idées générales, de même que, dans la nature, le soleil visible produit en acte les couleurs qui se trouvaient auparavant en puissance dans les corps colorés (1) ; ainsi, dit encore le docte Maître, les intelligibles émanés de l'intelligence résident auprès d'elle dans son domaine, qui est l'entendement. Cependant on ne voit pas qu'Aristote ait

(1) *De universo*, part. II, cap. XIV. — On lit encore dans le traité *De l'âme*, part. III, cap. VII : « Imposuerunt (sequaces Aristotelis) hujusmodi passiones, seu receptiones, intellectui agenti, cujus operatio est educere signa antedicta, quæ potentialiter sunt in intellectu materiali, in actum seu effectum essendi, et propter hoc vocaverunt ipsum intellectum agentem. »

jamais considéré l'intelligible comme étant ou pouvant être quelque chose hors de l'intellect. Dans son système, l'objet sensible est, en acte, distinct, séparé des sens ; oui, sans doute, mais l'intelligible en acte est simplement une des formes de la pensée. Voilà comment Guillaume d'Auvergne interprète la doctrine d'Aristote sur ce point important. Est-ce pour l'accepter ? Nullement ; c'est pour la réprouver. Nous ferons bientôt connaître non-seulement les motifs, mais encore les termes vraiment nouveaux de sa critique.

Aristote a fait, on le sait, un traité particulier, le traité *De l'âme,* pour exposer complètement, d'une façon didactique, toute sa doctrine sur les facultés et les opérations de l'entendement. C'est là qu'il décrit en détail les fonctions diverses de l'intelligence et de la sensibilité. Son langage est, dans ce traité, d'une précision qu'on a souvent remarquée ; cependant, il faut le reconnaître, il n'est pas toujours d'une clarté suffisante. C'est là sans doute ce qui l'a fait commenter avec tant de liberté. Quoi qu'il en soit, nous suivons et nous comprenons assez bien la série des propositions que nous offre le traité *De l'âme* pour n'hésiter jamais à distinguer le texte de la glose. Oui, le texte a pu fournir plus d'un prétexte à la psycologie fantastique de glossateurs arabes ; mais il nous semble prouvé qu'Aristote n'a pas même eu le soupçon de toutes les chimères dont on l'a cru longtemps l'inventeur.

Il y a deux questions à débattre, au sujet de l'intelligence, entre les nominalistes et les réalistes. La première a pour objet la définition du sujet pensant ; la seconde, la nature de ses œuvres, de ses pensées. Nous nous occuperons d'abord, avec Guillaume, de la première. Les explications qu'il a déjà données sur les

manières d'être de l'intellect montrent assez que la détermination de ces manières d'être peut être faite au profit de deux systèmes opposés : au profit du réalisme, si les facultés diverses de l'intelligence sont prises pour autant de formes ou d'entités permanentes et réellement distinctes les unes des autres ; au profit du nominalisme, si elles sont considérées comme de simples modalités d'un sujet unique. Sur ce point Aristote s'exprime en des termes obscurs ; mais, avec un peu d'attention, on arrive assez facilement à comprendre que, s'il distingue l'intellect agent de l'intellect patient, jamais il ne suppose que l'âme soit en elle-même un étant séparé de l'intellect, et qu'il y ait, en outre, partage de l'intellect en deux étants de nature diverse. Aristote reconnaît que le même intellect, diversement considéré, est actif ou passif. Cela signifie que les idées sont en puissance de devenir avant d'être produites en acte, et qu'elles sont produites en acte là où elles étaient en puissance de devenir, c'est-à-dire dans l'intellect. Voilà toute l'opinion d'Aristote. C'est une proposition nominaliste, surchargée d'ornements inutiles et qui lui portent dommage.

Mais cette opinion d'Aristote a été singulièrement interprétée par quelques anciens, notamment par Alexandre d'Aphrodisias, puis par les glossateurs arabes. Les uns et les autres ont tellement isolé l'intellect agent de l'intellect patient qu'ils ont fini par leur assigner des lieux divers, disant que l'agent est Dieu lui-même où l'âme du monde, et le patient l'âme de la substance animée, l'âme de Socrate. Quand nos docteurs oseront adhérer à cette distinction beaucoup plus précise que le dogme chrétien, ils s'efforceront de la

présenter en des termes équivoques. Les conservateurs de la foi musulmane blâmaient eux-mêmes la thèse d'Averroès, comme ayant trop empiété sur le domaine du mystère. Elle devait choquer plus encore l'orthodoxie romaine. Cette thèse aura néanmoins de nombreux partisans dans l'école de Paris, de plus nombreux encore dans l'école d'Oxford, et l'on pourra la désavouer sans en désavouer d'autres non moins réalistes. Que toutes les manières d'être de l'intellect soient localisées, pour employer le mot propre, dans la personnalité de Socrate ; s'en suit-il, comme les nominalistes le prétendent, que ces manières d'être soient les modalités successives d'un même sujet ? Voilà ce qu'on ne pourra pas admettre si l'on est vraiment réaliste. On dira plutôt, la substance de l'âme étant d'abord admise, que l'intelligence est en elle-même quelque entité séparée de cette substance, *aliquod ens separatum* (1) ; on supposera pareillement que, l'intelligence ayant deux fonctions, elle se sert, pour les remplir, de deux agents ; enfin l'on ira jusqu'à diviser l'entendement en deux régions : la région inférieure, lieu des idées venues de l'observation des choses périssables, la région supérieure, lieu des idées qui ont pour matière les choses éternelles, et l'on placera l'un et l'autre intellect, l'agent et le patient, dans la région inférieure, à cause de leurs rapports avec la sensibilité (2). Nous a-t-on compris ? A-t-on, du moins, compris les mots dont nous venons de faire usage ? Cela suffit. Nous prouverons, en effet, qu'il n'y a pas de choses derrière ces mots.

Voici maintenant les explications de Guillaume.

(1) Godefroy des Fontaines, *Quodlibeta*, quodlib. VI, quæst. xv.
(2) Ibidem.

L'opinion des Arabes est pour lui celle d'Aristote. Comme il ignore le grec, il est incapable de discerner le texte de la glose. Quand donc il va prendre à partie la thèse de l'intellect agent, défini le moteur externe ou le moteur interne de l'autre intellect, naturellement inerte et passif, il croira guerroyer contre Aristote, qu'il accusera d'avoir perverti le jugement d'Avicenne ou d'Al-Farabi (1). Mais n'insistons pas davantage sur cette erreur historique. Pour ce qui touche la doctrine, Guillaume déclare d'abord que la sensation, comparable sous divers rapports à l'intellection, résulte d'un simple rapport entre ces deux termes, le sens et l'objet. Il ne faut pas supposer, entre les organes des sens et les objets sensibles, quelque intermédiaire par qui ces organes, sensibles en puissance, le deviendraient en acte. Pour produire l'émotion de nos organes sensibles, la présence des objets suffit ; l'intermédiaire qu'on suppose est superflu (2). De même une intellection est simplement la perception d'un intelligible (3). Il n'y a donc pas lieu d'admettre tout ce qu'on a conjecturé sur la manière d'être de l'intellect agent, considéré comme le moteur externe de la pensée. Ce sont là des fictions ingénieuses, mais inutiles et téméraires. Non, l'intellect agent n'est pas une chose affranchie des conditions de la particularité, et, suivant l'hypothèse d'Averroès, subsistant par elle-même comme

(1) M. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 182.

(2) « Inter sensus et sensibilia non est necessaria virtus media, agens in sensus, quæ faciat sensata sensibilia, quæ potentia sunt in organis sensuum, exire in effectum et ea esse in effectu ; sed ad hoc sufficiunt sensibilia quæ extra sunt. » *De anima*, part. IV, cap. VII.

(3) « Cum virtus sensitiva non indigeat nisi rebus sensibilibus propter illas apprehendendas, quomodo virtus intellectiva non erit contenta rebus intelligibilibus ad apprehensionem earum ? » *Ibid.*

une âme universelle, ou comme la lumière des âmes individuelles. Cette thèse, s'écrie Guillaume, est, au fond, celle de l'antique fatalisme. Dire que la connaissance des choses est le produit d'une irradiation dont l'agent externe est la cause et l'agent interne le moyen, c'est vraiment nier, dans l'individu, la personne morale, et condamner le souverain juge à remplir le rôle d'un cruel bourreau qui dispense des peines entre d'irresponsables victimes (1). Guillaume se prononce vivement contre cette thèse païenne. Qu'on l'interroge ensuite sur l'intellect agent considéré comme étant, au sein de l'âme humaine, soit une faculté, soit une partie, soit l'essence même de cette âme : *Apud animam humanam vel vim, vel partem ipsius, vel ipsam essentiam ejus, vel habitum naturalem* (2) ; ce sont là des questions qui ne l'embarrassent pas davantage. Il est même empressé de les résoudre. L'âme, dit-il, n'a pas de parties ; elle a bien des puissances ou des facultés, mais elles lui sont inhérentes. Elles suffisent, d'ailleurs, à toutes ses opérations. Il n'est pas besoin, pour expliquer comment se fait une idée, de recourir à quelque moteur externe ou interne. Si donc on place l'intellect agent dans la catégorie de l'être, c'est un être qu'on suppose sans aucune nécessité (3).

Cela est parfaitement clair. Cependant il faut insister car, sur la foi de Roger Bacon, qui n'est pas un témoin toujours fidèle, de récents critiques ont cru devoir

(1) *Ibid.*, part. VIII, cap. v.

(2) *Ibid.* part. V, cap. VII.

(3) « Formæ intelligibiles non fiunt in intellectu materiali, sive possibili, per receptionem earum ab aliqua intelligentia agente et movente, seu illuminante. » *De anima*, part. VII, cap. v.

imputer à Guillaume d'Auvergne une des opinions qu'il vient de combattre. Roger Bacon dénonce les chimères des autres avec beaucoup de hauteur ; mais cela n'empêche pas qu'il n'ait les siennes et qu'il n'en soit très infatué. Il croit si bien, par exemple, à la permanence objective de l'intellect agent, qu'il le confond, en propres termes, avec Dieu lui-même : *Intellectus agens est Deus principaliter et secundario angeli qui illuminant nos* (1) ; voilà comment il explique chrétiennement la thèse d'Averroès. Ayant donc, nous dit-il, deux fois entendu Guillaume d'Auvergne discourir sur l'intellect agent et nier qu'il fût une partie de l'âme, il en conclut, sans écouter le reste, qu'un si grand docteur était de son avis (2). C'est pourquoi M. Cousin voit dans Guillaume d'Auvergne un des premiers sectateurs de la doctrine averroïste ; et cette opinion est presque partagée par M. Renan, qui, toutefois, accuse Guillaume d'inconséquence pour avoir tour à tour admis et rejeté la même doctrine (3). Mais cette accusation ne semble pas fondée ; Bacon n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre le maître qu'il a deux fois entendu. Non, suivant Guillaume, l'intellect agent n'est pas une partie de l'âme. Cependant ce n'est pas non plus, ajoute-t-il, une chose hors de l'âme ; c'est tout simplement un état de l'âme, ou, pour mieux dire encore, c'est la première, la plus noble de ses vertus (4).

Cette conclusion purement nominaliste est, sans contredit, très raisonnable. Mais notre docteur s'y

(1) *Opus tertium*, cap. XXIII.

(2) *Ibid.*

(3) *Averroès et l'averroïsme*, p. 181-183.

(4) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 327.

tiendra-t-il ? L'intellect agent, celui des Arabes, étant supprimé, reste l'intellect passif ou patient. Il faut maintenant demander à Guillaume ce qu'il pense de celui-ci ; s'il estime, pour dire les choses plus clairement, que les organes des sens, passifs ou patients, sont toutes les facultés de l'âme. Non, cet avis n'est pas le sien. Il accorde, il est vrai, que l'âme ne peut acquérir, sans les organes du corps, la connaissance des choses corporelles ; mais il ajoute aussitôt que la substance de l'âme est ce qu'elle est en elle-même, indépendamment du corps, comme Orphée serait toujours Orphée, c'est-à-dire un excellent musicien, même lorsqu'il serait privé de sa lyre (1) ; ce qui signifie que Guillaume est bien loin de limiter la puissance de l'intellect aux simples opérations de la sensibilité. Nous n'avons pourtant pas encore le dernier mot de son système. Si le réalisme arabe, interprétant avec trop de liberté les distinctions aristotéliques, a pu se figurer les deux modes de l'intellect comme deux formes substantiellement indépendantes, il doit se rencontrer plus d'un nominaliste qui, après avoir reconnu, comme Guillaume vient de le faire, l'unité substantielle de l'âme, distinguera les deux manières d'être du même sujet en vue d'établir que la forme passive est en rapport constant avec la forme active, que les idées générales viennent ainsi des idées particulières, et qu'il n'y a pas lieu, conséquemment, de supposer dans

(1) « Quod si quis dixerit quia, quantum ad vires inferiores, ex quibus sunt operationes hujusmodi, necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dixit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes hujusmodi peragendas, quemadmodum cytharedus indiget cythara quantum ad operationem cytharizandi exercendam, non autem quantum ad esse vel existere suum. » *De anima*, part. XXIII, cap. v.

la nature des objets intelligibles tout à fait semblables aux intelligibles conceptuels. Eh bien ! cette conséquence n'est aucunement admise par Guillaume d'Auvergne, et quand il définit l'àme un tout substantiel doué de deux énergies, l'énergie sensible et l'énergie intellective, il entend que ces deux énergies d'un même sujet sont isolément mises en action par des objets de nature diverse. Ainsi la sensation prouvant l'existence de l'objet sensible, l'intellection prouvera de même l'existence de l'objet intelligible. Cette démonstration, sommairement exposée dans le traité *De l'âme*, l'est plus complètement dans un des chapitres du *De universo*. Il convient de la reproduire.

On ne peut accepter, suivant Guillaume, que la perception d'une forme intelligible ait été nécessairement précédée par la perception d'une forme sensible. En effet, dans le repos absolu des sens, et sans le concours de l'imagination, l'esprit peut concevoir l'objet intelligible ; ainsi, tant que dure le ravissement de l'extase, les sens ne sont émus par la présence d'aucun objet externe, l'imagination est oisive, et cependant la lumière divine illumine de ses rayons l'intelligence vers laquelle elle a été envoyée, et les choses surnaturelles, c'est-à-dire les plus purs des intelligibles, apparaissent à cette intelligence telles qu'elles seront durant l'éternité. On connaît cette objection ; elle vient d'Alexandrie. Mais il ne s'agit pas ici de rechercher ce qu'elle vaut. D'ailleurs Guillaume ne s'en contente pas ; en voici une autre. Si, dit-il, les intelligibles étaient en puissance dans l'intellect patient avant d'être produits en acte par l'intellect agent, l'intelligence est le seul lieu des intelligibles considérés en puissance et en acte. C'est en effet ce qu'Aristote dé-

clare formellement dans plusieurs chapitres de sa *Métaphysique*, et dans le chapitre IV du traité *De l'âme*. Mais Guillaume argumente ainsi contre cette proposition. Qu'est-ce qu'une idée ? C'est une image, une similitude. Une image de quoi ? De ce qui est réellement vrai. Donc le lieu des intelligibles objectifs, c'est-à-dire des formes réellement et absolument vraies, n'est pas cet intellect qui possède de simples images, des similitudes purement subjectives. Les idées reçues par l'intellect sont-elles fausses ou vraies ? Elles sont vraies, mais elles le sont parce qu'elles représentent la vérité : *Similitudo dicitur ipsum quod oritur a veritate* (1). Dans l'esprit de Dieu seul les idées sont non pas des exemples, mais des exemplaires ; non pas des copies, mais des originaux. Pour conclure, une similitude est vraie parce qu'elle est une image de la vérité. Or, quand l'intellect, par un procédé qui lui est propre, considère en lui-même les idées qu'il a reçues, de cette considération naissent les idées secondes, lesquelles sont elles-mêmes des images à l'égard des idées premières, et à l'égard de ces idées secondes les idées premières sont des vérités (2). Telle est l'origine, telle est la nature des idées. Quant aux objets intelligibles, ils ne sont pas plus dans l'esprit après avoir été intellectualisés qu'avant de l'être. Intellectualiser, c'est recevoir l'impression de ce qui est intelligible. Cette impression est causée par un agent. Or, qui dit

(1) *De univ.*, lib. II, p. *I*, cap. XVI.

(2) « Illa etiam similitudo, quæ impressa est in animo intuentis ipsam, potest esse veritas et exemplar ad aliam imaginem quam potest in se fabricare ipso qui intuitus est priorem, et tunc similitudo, quam hujusmodi fabricator habet in animo suo, erit exemplar illius secundæ imaginis, illa vero exemplum ipsius, et nihil prohibet ut dicatur veritas ad illam. » *De univ.*, lib. II, part. I, c. XV et XVI.

un agent, dit une nature ; qui dit une nature, dit une entité du genre de la substance. Donc les objets intelligibles possèdent en eux-mêmes les conditions de l'existence réelle (1).

Voilà toute la doctrine à la fois ontologique et psycologique de Guillaume d'Auvergne. Si elle est fausse, le traité *Du tout* n'est que le récit d'un long rêve. Mais ne nous inquiétons pas, en ce moment, de rechercher la part de la vérité que peut contenir cette doctrine ; il nous importe davantage d'en apprécier les motifs et les conclusions. Les motifs de Guillaume sont au moins singuliers. Ainsi, parce qu'Avicenne s'est prononcé contre les essences universelles, après avoir admis la distinction des intellects, Guillaume rejette cette distinction afin d'être plus à l'aise pour prouver la réalité des essences universelles. Or, c'est une distinction qu'Avicenne n'aurait peut-être pas inventée, n'en n'ayant pas besoin ; mais, l'ayant reçue d'Aristote, il s'est efforcé de l'interpréter de manière à ne pas laisser subsister de contradiction entre le *Traité de l'âme* et le livre septième de la *Métaphysique*, où sont discutées et condamnées toutes les fictions d'origine platonicienne, toutes les abstractions réalisées dans l'espace intermédiaire. Guillaume ne comprend pas qu'il peut facilement mettre de côté l'interprétation d'Avicenne et concilier la thèse des deux étants intellectuels avec celle des natures universellement actua-

(1) « Intellectus nostri, hoc est intellectiones, quibus sumus intelligentes, non sunt in effectu nisi passiones, seu similitudines intelligibilium impressæ ab eisdem intellectui nostro. Agere autem vel imprimere non potest quod non est ; necesse igitur est intelligibilia esse... Hæc autem sunt quæ sola hic, id est in vita ista, intelligimus. Necesse est ergo hujusmodi intelligibilia esse. Quare necesse est formas communes, scilicet genera et species et alia hujusmodi convenientia, esse, et non solummodo esse, sed etiam esse sicut intelliguntur. » (*Ibid*).

lisées, et, pour prouver la réalité de ces natures, il prend le chemin le plus long, le moins sûr. Il commence donc par faire d'importantes concessions aux nominalistes, dans le dessein de conclure avec les réalistes. Lui demande-t-on ensuite pourquoi ce dernier parti lui semble préférable? Il ne répond pas à cette question, avec Guillaume de Champeaux, par des arguments de l'ordre logique, ou, avec d'autres maîtres, par des preuves empiriques. Il est réaliste parce que l'analyse de l'entendement lui donne les idées générales ; l'idée générale, dont la présence dans l'entendement n'est pas contestée, telle est la base de son système. C'est donc, au vrai sens du mot, un idéologue. Mais, parmi les métaphysiciens qui ont considéré les idées comme le premier objet de la science, il y en a qui se sont occupés d'une manière spéciale de la statistique intellectuelle, et qui ont fait de grands efforts pour dresser un exact inventaire de toutes les idées reçues *a posteriori*, ou possédées *a priori* par l'intelligence humaine. C'est là ce qui touche le moins Guillaume d'Auvergne. Reçus *a posteriori* ou conçus *a priori*, tous les intelligibles attestent la réalité de leur objet. Voilà le point fixe, le pivot sur lequel il s'établit. Or, il lui semble évident que, dans le système péripatéticien, la raison d'être des idées générales, subjective en puissance, objective et subjective en acte, a toujours le subjectif comme vrai fondement. Aristote ne conteste pas le non-moi ; mais, s'il reconnaît que l'intelligence, ayant acquis la notion du non-moi, recueille légitimement, nécessairement, les idées universelles, il rejette toute hypothèse de natures conformes à ces idées. Or, suivant Guillaume, les idées générales doivent être rangées dans la catégorie des

idées problématiques s'il n'est pas admis qu'elles viennent de choses qui leur ressemblent ; et, si l'expérience ne démontre pas la réalité de ces choses, c'est que l'expérience n'est pas capable d'atteindre toute la vérité. Cela dit, Guillaume s'élance dans la région des brouillards et des fantômes. Comme il n'a plus affaire à des êtres visibles, il ne voit plus. L'intellect étant un miroir où se reproduisent toutes les formes des choses existantes, il ne s'agit, pour connaître la vérité, que d'assister attentivement à la représentation du grand monde dans le petit monde ; toute science s'acquiert au moyen de l'intuition.

Nous nous abstenons, pour le présent, de juger cette doctrine. L'occasion ne nous manquera pas de dire combien elle nous semble fausse. Plus d'une fois en effet, elle sera de nouveau proposée, et d'une façon plus méthodique ; ce qui nous donnera des facilités pour la combattre. Nous croyons, toutefois, utile d'insister ici sur une distinction que Guillaume a complètement négligée et qui n'est pas sans importance. Quel doit être, au XIII[e] siècle, le plus intraitable adversaire des universaux réels ? C'est, comme on le verra, saint Thomas. Cependant saint Thomas a quelquefois accepté, sans se contredire, la preuve de l'être par l'idée de l'être. S'il ne s'est pas contredit, c'est qu'il a pris soin de distinguer, entre les intelligibles conceptuels, ceux qui correspondent à des substances spirituelles, comme Dieu, les anges, les âmes séparées, et les universaux proprement dits, notions recueillies des choses particulières. Cette distinction est-elle ou n'est-elle pas fondée ? Quoi qu'il en soit, saint Thomas pourra, l'ayant faite, suivre sans aucun péril la trace d'Aristote jusqu'aux frontières extrêmes de la philosophie,

tandis que Guillaume d'Auvergne, pour avoir omis de la faire, ne pourra se défendre de souscrire à toutes les conclusions du réalisme.

Voici quelques déclarations de Guillaume sur les trois modes de l'universel.

Recherchant par quelle voie le maître de l'école péripatéticienne s'est trouvé conduit à la thèse de l'intellect agent, Guillaume s'exprime en ces termes : « Aristote a défini l'intellect agent le soleil intelligible « de nos âmes, le flambeau de notre intelligence ; il « le représente éclairant de ses rayons les formes « intelligibles, qui sont, dit-il, en puissance dans l'in- « telligence, et la contraignant à les faire passer de « la puissance à l'acte, de même que le soleil produit « en acte, par son irradiation, c'est-à-dire par la per- « fection de sa lumière, les couleurs sensibles qui se « trouvent en puissance dans les corps colorés. Aris- « tote fut conduit à cette thèse de l'intellect agent « par ce que Platon avait avancé touchant le monde « des espèces, que l'on appelle indifféremment le « monde archétype, le monde des formes premières, « le monde des espèces, le monde intelligible ou des « intelligibles. En effet, Aristote ne pouvait s'empêcher « d'admettre la thèse de Platon. Il n'est pas, il est vrai, « parvenu jusqu'à nous comment Platon raisonnait et « démontrait cette thèse ; mais voici les raisons qu'il « semble, ou, du moins, qu'il peut avoir eues de la « proposer. Il ne faut pas avoir moins de confiance « dans le rapport de l'intellect sur les intelligibles « que dans le rapport des sens sur les choses sensi- « bles. Ainsi donc que le témoignage des sens nous « oblige à reconnaître l'existence du monde sensible, « patrie des objets sensibles, particuliers, singuliers,

« de même, et à plus forte raison, le témoignage de « l'intellect doit nous contraindre à admettre le monde « des intelligibles, c'est-à-dire le monde des univer- « saux, des espèces (1). » Et Guillaume, cela dit, ajoute bientôt après : « Quant à ce monde arché- « type, qui est la raison et l'exemplaire de l'univers, « apprends que, suivant la doctrine des chrétiens, « c'est le Fils de Dieu, vrai Dieu lui même (2). » Sans faire ici d'autres observations sur cette thèse de l'universel *ante rem*, remarquons incidemment qu'en localisant, pour ainsi parler, au sein du Verbe les idées primordiales, les exemplaires platoniciens, Guillaume entendait protester contre cette fiction impie du *Livre des Causes* et de l'*Anti-Claudien*, suivant

(1) « Dixit Aristoteles de ea (intelligentia agente), quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam, eamque reducere eas de potentia in actum, quemadmodum sol visibiles colores potentia, hoc est qui potentia sunt in corporibus coloratis, educit in actum sua irraditione, hoc est suæ lucis perfectione. Causa autem quæ coëgit ipsum hanc intelligentiam ponere fuit positio Platonis de formis, sive de mundo specierum, qui et mundus archetypus et mundus principalium formarum et mundus specierum et mundus intelligibilis, sive intelligibilium, dicitur. Non enim poterat defendere se Aristoteles quin cogeretur concedere positionem hanc Platonis. In quo quæ fuerunt rationes, vel probationes Platonis, non pervenit ad me. Ponam igitur rationes quas habuisse videtur, vel habere potuisset. Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensibilibus. Quia igitur testimonium, seu testificatio sensus cogit nos ponere mundum sensibilium et ipsum sensibilem, mundumque particularium, sive singularium, cogere nos debet intellectus multo fortius ponere mundum intelligibilium ; hic autem est mundus universalium, sive specierum. » *De universo*, part. II, c. XIV.

(2) « De mundo vero archetypo, qui est ratio et exemplar universi, scito quod doctrina christianorum hunc intelligit esse Dei Filium, et Deum verum, et ipsum gens illa ex fide et lege sua vocat imaginem Dei Patris in ultimitate similitudinis et expressæ repræsentationis ejusdem... Et ipse ut exemplar rerum omnium quæ vere ac naturaliter bonæ sunt. » *Ibid*, cap. XVII.

laquelle le monde des idées serait coéternel à Dieu, mais cependant séparé de l'essence divine. Étant évêque de Paris, en l'année 1240, Guillaume fit juger et condamner quelques livres dans lesquels on avait reproduit ce blasphème. Voici le texte d'un des articles tirés de ces livres : *Quod multæ veritates fuerunt ab æterno quæ non sunt ipse Deus.* Voici maintenant la proposition orthodoxe mise par Guillaume en regard de cet article : *Quod una sola veritas fuit ab æterno, quæ est Deus ; et quod nulla veritas fuit ab æterno quæ non sit illa veritas* (1).

En lisant les traités de *De l'âme et du tout*, nous avions recueilli tous les passages, et ils sont nombreux, dans lesquels Guillaume expose incidemment son opinion sur le second mode de l'universel, l'universel *in re*, et nous avions formé le dessein de reproduire ces passages, accompagnés d'un bref commentaire. Mais cette reproduction ne serait-elle pas jugée superflue ? Après ce que nous avons dit, reste-t-il quelque incertitude sur le parti pris par Guillaume ? Cependant comme il y a, même parmi les réalistes, plus d'un dialecticien dont la franchise n'égale pas celle de Guillaume, nous rappellerons du moins ses conclusions les plus décisives. On n'a pas encore oublié les thèses du XII[e] siècle. Qu'on les compare à celle de notre docteur. L'espèce n'est, dit-il, ni quelque individualité constituant un tout intégral, ni une chose réellement distincte des individus ; mais en puissance elle est chacun de ces individus, la raison, la définition de l'espèce se trouvant tout entière en chacun d'eux. Il s'est déjà rencontré plus d'un maître qui l'a définie l'universalité de

(1) *Errores Parisiis condemnatæ*, ad calcem *Sententiarum* Lombardi, edit. Lugduni, 1593, in-8°. — D'Argentré, *Collect. judicior.*, t. I, p. 186.

ses individus, *universitatem individuorum suorum.* Ces termes, suivant Guillaume, sont convenables; mais il est besoin de les expliquer. La chose qu'est l'espèce ne se trouve pas, dit-il, intégralement, *totaliter*, avec toutes ses parties, *secundum omnem sui partem*, chez quelque individu, et cependant, quand on n'a pas égard à cette chose, quand on ne considère que les parties de raison et de définition de l'espèce, elle se dit intégralement de chacun des individus ; homme se dit de Socrate et se dit de Platon, bien qu'en nombre Socrate et Platon soient différents l'un de l'autre, car si toutes les parties de l'homme ne sont possédées ni l'un par ni par l'autre, en chacun d'eux néanmoins se retrouve tout ce que la définition de l'homme comprend et peut comprendre (1). Voilà une distinction qu'aucun docteur n'avait encore aussi nettement faite : tout ce qui se dit de l'homme appartient simultanément, intégralement, à Platon, à Socrate et à tous les individus de l'espèce ;

(1) « Jam responsum est tibi per me quia species, ut species, *nec est actu aliquod individuorum, nec aliud ab aliquo eorum,* immo potentia est unumquodque, et ratio ejus, seu diffinitio, totaliter est in unoquoque illorum. — *Et jam fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem individuorum suorum.* Tibi vero manifestum est quia species non dicitur totaliter, id est non secundum omnem sui partem, de aliquo individuorum, licet dicatur totaliter de unoquoque secundum rationem suam. Et intelligo totalitatem istam quæ est ex partibus rationis, seu diffinitionis. Et hæ partes sunt genus et differentia. Alio modo partes speciei individua sunt, quoniam ipsam speciem, cum de eis prædicatur, sibi invicem quodam modo partiuntur. Cum enim dicitur Socrates est homo et Plato est homo, pro alio dicitur homo de Socrate et prædicatur de Platone; pro alio, inquam, numero. Quare aliud est in numero quod Socrates habet in prædicato, cum dicitur Socrates homo, et aliud est quod habet Plato in eodem. Propter quod dixi quod individua quælibet speciem suam sibi invicem partiuntur. Et manifestum est similiter de ratiione speciei quod illam sibi invicem partiuntur. Non autem secundum totalitatem antedictam, aut prænominatas partes ejusdem, quæ sunt genus et differentia, quin potius totaliter secundum partes illas de unoquoque illorum dicitur. » *De univ.*, lib. II, p. II, c. XII.

mais ni Socrate, ni Platon, ni aucun des individus de l'espèce n'est l'homme tout entier. Si pourtant cette distinction a pour objet de protéger la thèse réaliste contre le formidable argument de l'homme socratique, n'hésitons pas à dire que le rempart est faible et ne peut longtemps tenir. Dans les termes dont Guillaume fait usage, il y en a qui s'excluent ; ce qu'il est facile de démontrer. Mais laissons l'humanité considérée comme prédicat de l'un et de l'autre, et dirigeons notre examen sur la chose même qu'est l'humanité. Elle est en puissance, nous dit Guillaume, chacun de ses individus possibles ; elle est en acte le tout que forment ses individus actualisés. On le voit, Guillaume est le plus résolu des réalistes ; les définitions rigoureuses, précises et claires sont celles qu'il préfère. Le voilà qui se prononce sans équivoque pour l'unité substantielle de l'espèce, ne réservant aux individus qui naissent et meurent, qui naissent pour mourir, que des parts d'une substance indivise. Ainsi, dit-il, chacun d'eux possède tout ce qu'embrasse la notion de l'espèce, et cependant l'espèce n'est ni celui-ci, ni celui-là ; elle est le tout commun à tous. Il faut citer : *Quidquid habet Socrates præter hominem, hoc est præter ea ex quibus est homo, accidit eidem. Id vero quod habet residuum ab accidentibus est totum esse ipsius. Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet hæc species homo, sicut dicitur vel prædicatur de ipso cum dicitur : Socrates est homo* (1). En résumé, dans l'individu l'espèce est tout l'être ; tout ce qui ne vient pas de l'espèce est pur accident. Qu'est-ce donc que Socrate ? C'est une portion d'une essence commune qui s'offre à nos

(1) *De universo*, lib. II, part. I, c. XXXV.

regards avec une étiquette particulière. Entre Socrate et Platon aucune différence substantielle ; ils ne diffèrent que par ce qui s'ajoute et pourrait ne pas s'ajouter à la substance. Cette thèse est déjà très-téméraire. Eh bien ! Guillaume en va déduire des conséquences plus téméraires encore. Non seulement il existe un sujet, appelé *l'homme*, qui soutient des accidents tels que Socrate, Platon, Callias ; mais il existe encore un sujet, appelé *blancheur*, en qui subsistent tous les objets blancs : *Similiter et universitas alborum colligitur ad albedinem et sub albedine quam omnia alba participant* (1). Et ce n'est pas le dernier mot de Guillaume. En effet, il ajoute : *Si vera terreitas aut igneitas vera non esset in mundo isto sensibili, nec vera terra, nec verus ignis esset in eodem* (2). C'en est trop. On sait maintenant quelle place doit être assignée à Guillaume d'Auvergne parmi nos docteurs scolastiques ; c'est un réaliste des plus convaincus. M. Cousin lui-même n'hésite pas à nier la substance de ces universaux, blancheur, terréité, ignéité, simples concepts, « entités imaginaires, » ce sont les termes de M. Cousin, « qui « ont fait si beau jeu à l'école nominaliste et ont tant « nui à la réputation des universaux et aux véritables « réalités (3). » Guillaume est donc un des inventeurs de ces entités appelées chimériques par les réalistes plus réservés.

Signalons une curieuse coïncidence. M. Cousin accepte la défense du réalisme ; mais, pour plaider avantageusement la cause de cette doctrine, il se voit obligé de sacrifier, dès l'abord, le plus grand nombre de

(1) *Ibid.* lib. I, part. I, cap. II.
(1) *De univ.*, lib. II, part. I, c. XXXIV.
(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 108.

ses fictions et d'en réserver seulement quelques-unes, sur lesquelles il porte ensuite tout le débat. Or, l'argument derrière lequel M. Cousin retranche sa défense prudente, est précisément celui dont Guillaume d'Auvergne a fait usage pour justifier tous les écarts de son réalisme déréglé. Voici les termes de M. Cousin :
« Ce moi identique et un que nous sommes est essen-
« tiellement tout entier dans chacune de ses manifes-
« tations. C'est essentiellemement et intégralement le
« même moi qui raisonne, qui se ressouvient, qui sent,
« qui pense, etc. Le sens commun le dit et la con-
« science l'atteste ; le moi ne change ni ne s'altère, ne
« diminue ni ne s'agrandit dans la diversité et la mo-
« bilité de ses manifestations ; nulle d'elle ne l'épuise
« et n'est absolument adéquate à son essence ; il ne
« prend aucune forme pour la garder à toujours et
« dans tout son développement, car il est essentielle-
« ment distinct de chacun de ses actes, même de cha-
« cune de ses facultés, quoiqu'il n'en soit pas séparé.
« Le genre humain soutient le même rapport avec les
« individus qui le composent : ils ne le constituent
« pas ; c'est lui, au contraire qui les constitue (1). »
Voici maintenant le passage où Guillaume d'Auvergne développe, sous une autre forme, le même argument :
« Les différences accidentelles ne constituent pas une
« chose autre ; elles modifient simplement une chose
« existante ; elles ne sont causes ni de génération
« ni de corruption ; elles sont uniquement causes
« de changement. C'est pourquoi si l'on enlevait à
« Socrate toute la variété de ses accidents, Socrate
« n'en serait pas moins ce qu'il est, ce qu'il a été ; il

(1) *Intr. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 136.

« ne serait pas autre chose ; il serait la même chose « modifiée, et l'on pourrait dire qu'il est devenu tout « autre qu'il était... Socrate devenu vieux, ayant ac- « quis un si grand renom de sagesse, de vertu, n'est « pas un autre homme que Socrate enfant (1). » Il est incontesté que le « moi » de M. Cousin et le « Socrate » de Guillaume sont des substances qui changent d'état sans changer de nature. Mais, d'autre part, comme le fait remarquer à bon droit M. de Rémusat, on n'a jamais considéré comme des formes substantielles les changements d'état du moi, de Socrate, et l'argumentation de M. Cousin suppose une similitude qu'on n'accepte pas et qui n'existe pas, entre ce moi qui persiste jusqu'au terme de la vie et les accidents passagers dont il est le théâtre permanent. La raison et l'expérience montrent le point où doit s'arrêter la recherche de la substance. Si, pour la trouver, on descend au-dessous de Socrate, on perd ce qui répond à la notion de la personne humaine. Lorsque M. Cousin condamne cette témérité de l'analyse ontologique, il n'est contredit ni par le sens commun ni par l'auteur des *Catégories*. Mais l'assimilation dont il argumente nous semble conduire au même résultat. En effet, si ces différences accidentelles, qui n'altèrent pas la nature propre de l'individu, peuvent être assimilées à ces autres différences que l'individu représente au sein de l'espèce, il faut aller jusqu'à dire que les individus sont des accidents à l'égard de l'espèce, et que Socrate, par exemple, est simplement une des mille formes que revêt, dans l'espace et le temps, la substance de l'homme universel. Or, est-ce bien là Socrate ? Ou plutôt, mal-

(1) *De universo*, lib. II, part. I, cap. II.

gré toutes les réserves, toutes les distinctions qu'on pourra faire ensuite, la personne humaine n'est-elle pas anéantie, et la fiction n'a-t-elle pas pris la place de la réalité ? Répétons donc qu'à notre jugement la substance n'est ni le corpuscule de Leucippe, ni l'un de Parménide, et qu'Aristote, prenant entre ces deux extrêmes une voie moyenne, l'a bien définie « cet hom- « me, ce cheval. »

Quelle est enfin la doctrine de Guillaume d'Auvergne sur l'universel *post rem ?* Nous savons comment il explique l'origine de cet universel ; mais tient-il qu'il est une simple modalité du sujet pensant ? Ou donne-t-il dans l'autre hypothèse, celle des idées permanentes, entités distinctes du sujet pensant comme de l'objet pensé ? Ce qu'il a dit touchant l'identité de l'intellect patient et de l'intellect agent ne permet guère de le considérer comme ayant admis le système des espèces représentatives. On rencontre néanmoins, dans les traités *De l'âme* et *Du tout*, plus d'un passage favorable à ce système. Mais ces contradictions ne doivent pas étonner ; au temps de Guillaume d'Auvergne, on n'était pas tenu de s'expliquer très clairement sur la manière d'être des universaux psycologiques, toutes les difficultés qui devaient sortir de là n'étant pas encore soupçonnées.

Voilà tout ce que nous avions à dire sur ce docteur. Il fut très justement considéré ; cependant il n'eut pas l'autorité d'un chef de secte. Nous avions à montrer au profit de quelle doctrine avait été recommencée l'étude de la *Physique* et de la *Métaphysique*, après le concile de l'année 1210. Une réaction nominaliste était à prévoir ; elle n'a pas eu lieu. Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne sont, comme David de Dinan,

des réalistes. Ils le sont même quelquefois avec beaucoup d'imprudence. Mais on doit remarquer qu'ils prennent déjà soin l'un et l'autre de distinguer ce qui semble vrai selon la raison de ce qui l'est plus sûrement selon la foi. C'est ainsi qu'ils évitent de se compromettre. On ne manquera pas de suivre en cela leur exemple. Puisqu'en effet c'est le pape qui donne le droit d'enseigner, l'enseignement est sous son contrôle ; on ne peut donc, en aucune chaire, philosopher avec quelque indépendance, si l'on n'a d'abord mis à l'écart les articles de la foi.

CHAPITRE IX.

Robert de Lincoln, Guillaume Schirvood, Vincent de Beauvais, Lambert d'Auxerre.

On vient de le dire, les conclusions de Guillaume d'Auvergne sont résolument réalistes, et l'on ne peut douter que la lecture habituelle des gloses arabes ne l'ait engagé dans la voie qu'il a cru librement choisir. Il se défend néanmoins de jurer sur la parole de ses maîtres. Ils sont payens, il est chrétien, et sur tous les points où leur langage semble contredire la foi chrétienne, il n'hésite pas à les condamner. Roger Bacon nous le montre aux prises, en pleine école, avec de plus fidèles disciples d'Avicenne et d'Al-Farabi (1). De même nous le voyons, dans ses livres, constamment reprocher à d'autres maîtres, qu'il ne nomme pas, leur confiance aveugle dans toutes les thèses des interprètes arabes : « Beaucoup de gens, dit-il, dévorent « ces thèses comme elles s'offrent ; les ayant reçues « sans aucune discussion, sans aucun examen, sur le « champ ils les admettent et les tiennent pour très « vraies (2). » En fait, Guillaume peut se permettre de

(1) *Opus tertium*, cap. XXIII.
(2) *De anima*, part. III, cap. VII.

blâmer les autres. Nous le jugeons téméraire ; il l'est moins que le plus grand nombre de ses contemporains. Il l'est beaucoup moins, par exemple, que Robert Greathead, ou Grosse-Tête, évêque de Lincoln.

Nous avons déjà recueilli quelques témoignages de Roger Bacon sur ses contemporains. Des citations que nous avons faites on a pu conclure que ce docteur, d'un esprit très original et très indépendant, ne cède pas volontiers aux entraînements de la foule et ne porte pas ses hommages à toutes les renommées. Mais il exprime son admiration pour Robert de Lincoln en des termes qui n'ont vraiment aucune mesure. Qui, dit-il, a le mieux connu les langues ? C'est Boëce. Qui a le mieux connu les sciences ? C'est Robert, évêque de Lincoln (1). Il dit encore (il faut reproduire le texte même de cet éloge hyperbolique) : *Vulgus philosophantium semper est imperfectum, et pauci sapientissimi fuerunt in perfectione philosophiæ ut Salomon et deinde Aristoteles, pro tempore suo, et... in diebus nostris Robertus, episcopus nuper Lincolniensis* (2). Ainsi Roger Bacon a volontiers la même estime pour Salomon et pour Aristote ; mais, connaissant la théorie du progrès et ne craignant pas plus d'en abuser que certains de nos modernes, il place Robert de Lincoln au dessus de Salomon et d'Aristote, comme ayant eu l'avantage de venir après eux. L'hyperbole mise de côté, l'on n'hésitera pas à reconnaître que Robert de Lincoln fut un des hommes les plus savants, les plus distingués de son temps. Né à Strodbrook, village du comté de Suffolk, de très humbles parents, il avait fait

(1) *Opus tertium*, c. XXV,

(2) *Ibid.*, cap. XXII.

ses premières études dans la ville d'Oxford, quand il vint à Paris entendre les maîtres de philosophie et de théologie. A son tour devenu maître, il quitta Paris et devint archidiacre de Leicester, puis, en 1235, évêque de Lincoln. Il mourut en 1253, excommunié par Innocent IV, qu'il avait publiquement et très vivement censuré. Ayant lu son libelle, Innocent dit : « Quel est ce « vieillard en délire, sourd et absurde, qui juge ce que « je fais avec tant d'audace et même de témérité ? Par « Saint Pierre et Saint Paul, si ma douceur naturelle « ne me retenait, je le précipiterais dans une telle con- « fusion qu'il serait l'effroi, l'exemple et la fable de « tout l'univers. » Les historiens croient que Robert fut moins protégé, dans cette circonstance, par la douceur naturelle du pape que par les prudents conseils des cardinaux. D'une part, il avait des amis puissants et nombreux ; d'autre part, la cause d'Innocent n'était pas bonne. Il valait donc mieux, dans l'intérêt de l'Église, ne pas pousser les choses plus loin (1). Les mêmes historiens racontent que Robert étant sur le point de mourir, manda son ami Jean de Saint-Gilles, avec quelques-uns de ses clercs et leur parla du pape en ces termes : « Le Christ est venu dans le monde pour « gagner les âmes. Si quelqu'un ne craint pas de per- « dre les âmes, ne peut-on pas à bon droit l'appeler l'An- « téchrist. » Rien n'empêche de croire que Robert ait tenu ce discours assurément irrévérencieux. Mais on y joint le récit de prodiges moins dignes de foi. Ainsi l'on dit qu'à l'heure même où il expira, l'évêque de Londres entendit une voix mélodieuse, comme celle d'une âme ravie de monter tout droit vers le ciel. On

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XVIII, p. 438.

ajoute enfin qu'un an après, Robert apparut au pape Innocent, lui disant : « Lève toi, misérable ; viens au jugement ; » et que, l'ayant frappé de son bâton pastoral, il le tua. Quoi qu'il en soit, il faut avoir été, durant sa vie, un personnage de grande importance, pour devenir après sa mort le héros de ces fictions légendaires (1).

Robert de Lincoln est un de ces écrivains que nous appelons aujourd'hui polygraphes. Les ouvrages qu'ils nous a laissés appartiennent à tous les genres littéraires. Ce sont des poëmes latins (2), des poëmes français (3), des traductions du grec en latin (4), des traités d'astronomie, de théologie, de philosophie, de morale, des sermons, des lettres et des commentaires variés. On en trouvera la liste dans l'*Anglia sacra* de Wharton et dans l'*Historia litteraria* de Guillaume Cave. Parmi ceux qui se rapportent à la philosophie, celui que nous regrettons le plus de ne pas posséder est une *Somme de philosophie*, qui se trouvait, dit-on, à la bibliothèque de Cambridge. M. Amable Jourdain ajoute un titre fort important au catalogue de Wharton. La bibliothèque des Jacobins de la rue Saint-Honoré conservait autrefois une traduction et un commentaire de l'*Éthique* d'Aristote, qui doivent être attribués, suivant M. Jour-

(1) Mathieu Paris, *Hist. Angl.*, p. 583. — H. de Knygthon, *De eventibus Angliæ*, lib. II.

(2) *Disputatio animæ et corporis*, dans le num. 1276 du supplém. lat. à la Bibliothèque nation. M. Edelestand Du Méril a publié ce poëme très imparfaitement et sans le nom de l'auteur. Ce nom nous est fourni par le manuscrit cité.

(3) *Archives des Missions*, deuxième série, t. V, p. 244.

(4) Outre la traduction du Testament des douze patriarches, voir celle des Lettres de saint Ignace qui se trouve dans le num. 247 des manuscrits de Tours.

dain, à Robert de Lincoln (1). Mais nous avons vainement recherché ce volume sur les rayons de la Bibliothèque nationale ; il paraît perdu. Cependant cette recherche n'a pas été pour nous sans aucun profit, puisqu'elle nous a fait découvrir une glose de Robert sur le livre *De la consolation*, de Boëce. Elle existe dans le numéro 14,380, provenant de Saint-Victor, et renferme divers passages que nous aurions à citer, si les ouvrages imprimés de notre docteur nous laissaient ignorer quelles furent ses décisions sur les problèmes scolastiques. Ces ouvrages, au nombre de quatre, sont d'abord divers commentaires sur la *Théologie mystique* du faux Denys l'Aréopagite, sur les deux livres des *Seconds analytiques*, un abrégé des huit livres de la *Physique* et un traité sur Dieu, les anges, l'âme humaine, adressé par l'auteur à certain maître Adam *Rufus* qui ne nous est pas d'autre part connu (2).

Nous parlerons d'abord, en peu de mots, de ce dernier écrit. Dieu, dit Robert, est la forme de toutes les choses, étant dans toutes les choses essentiellement. C'est une proposition qui sent l'hérésie ; mais Robert s'efforce de la justifier en l'attribuant à saint Augustin. Il évite d'ailleurs d'en tirer les conséquences. Vient ensuite la dissertation sur l'âme humaine, où Robert s'est évidemment proposé de combattre, sans toutefois les nommer, Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel. L'âme, dit-il, n'est essentiellement ni dans le cerveau ni dans le cœur ; n'étant pas corporelle, elle ne siége dans aucun organe : *Anima in corpore sine situ præ-*

(1) *Recherches critiques*, nouv. édit., p. 59 et suiv.

(2) Rob. Grosseteste *Epistolæ*, éd. H. Rich. Luard, p. 1.

sens, sine loco ubique tota (1). Et c'est ici que se trouve la conclusion de tout le traité : *Sicut Deus simul totus est ubique in universo, ita anima simul tota est ubique in corpore animato.* Toutes les fois que l'on rencontre de telles déclarations, il faut les noter. Cependant, il n'en faut rien déduire. En fait il y eut, au moyen âge, beaucoup moins d'audacieux que d'imprudents.

L'abrégé de la *Physique* est très sommaire ; c'est un opuscule de vingt pages in-8°. M. Daunou le range au nombre « des productions qui ont perdu « depuis longtemps tout intérêt et toute utilité. » Il ne peut plus, en effet, nous servir à connaître la *Physique* d'Aristote, puisque nous en avons le texte à notre portée, un texte pur et complet, sans additions et sans lacunes ; mais, au point de vue de l'histoire, il a pour nous beaucoup d'intérêt (2). Les propositions d'Aristote qui sont les plus contraires au dogme chrétien y sont généralement présentées dans les termes les moins choquants. Il y a plus ; quelques-unes de ces propositions sont devenues, sous la plume de l'abréviateur, tout à fait chrétiennes. Les prescriptions de Grégoire IX sont donc fidèlement observées. Il faut remarquer, en outre, que l'abrégé de Robert, fait avec le secours des gloses arabes, contient un certain nombre de sentences, tirées de ces gloses et

(1) Rob. Grosseteste *Epistolæ*, p. 11.

(2) Hain en désigne plusieurs éditions gothiques, sous le titre suivant : *Summa super VIII libros Physicorum ;* Venise, Simon de Pavie, 1498, in-fol., et, même ville, Pierre de Bergame, 1500, in-fol. Une édition de Paris, 1538, in-8°, de onze feuillets non chiffrés, est intitulée : *D. Roberti Lincolniensis in VIII libros Physicorum breve Compendium.* Ce bref *Compendium* a été souvent réimprimé, dans le XVI° siècle, à la suite du commentaire de saint Thomas sur la *Physique.*

non du texte, qui seront bientôt l'objet des plus vives controverses. Ainsi nous y voyons que la matière, prise en elle-même et ne possédant aucune forme, doit être le sujet commun de toutes les transformations. Qu'est-ce que cette matière? S'agit-il d'un abstrait? Il parait bien qu'il s'agit d'un concret déterminé, *hoc unum*, non par quelque forme, mais par la privation de toute forme. Cependant comme cette matière était, dit Robert, avant la genèse des choses, *ingenita*, et semble même devoir leur survivre, *incorruptibilis*, il est possible qu'elle ne soit un sujet, *hoc unum*, que dans l'intelligence divine. En tout cas, le langage de notre docteur manque de clarté. Parlant ensuite de la forme, Robert la définit ce qui donne l'être aux choses, *quod dat esse rei*. Il ajoute : « Il y a trois sortes de formes. « Premièrement la forme s'offre à nos regards réelle-« ment unie à la matière; elle est ainsi l'objet de la phi-« losophie naturelle. Secondement elle est considérée « par le mathématicien comme séparée du mouvement « et de la matière, abstractivement séparée, non réelle-« ment... Enfin on s'occupe en métaphysique d'une « troisième espèce de forme, qui est bien réellement, « telle qu'elle est pour l'observation, séparée de la « matière et du mouvement ; à cette espèce appartien-« nent les intelligences et les autres substances spi-« rituelles, Dieu, l'âme, etc., etc. » Nous entendrons bientôt Albert le Grand, saint Thomas et Duns-Scot discourir sur ces distinctions et y rattacher une grande diversité de problèmes. Mais Robert de Lincoln n'en traite aucun dans son abrégé de la *Physique* ; on n'y trouve pas même les explications qu'il aurait pu donner là, tout à fait à propos, sur l'union de la matière et de la forme au sein de la substance aristoté-

lique. Si l'on veut connaître son opinion sur ce point de doctrine, il faut la chercher dans le commentaire sur les *Seconds analytiques*.

Ce commentaire est désigné par M. Daunou comme ayant été publié vers la fin du XV[e] siècle et au commencement du XVI[e]. Nous en connaissons, en effet, plusieurs éditions anciennes, quatre du XV[e] siècle et trois du XVI[e]. Elles sont toutes de Venise, si ce n'est la seconde, celle de 1497, qui est de Padoue (1). Ces volumes contiennent le texte de *Seconds analytiques*, avec les commentaires de Robert de Lincoln et de Walter Burleig. Citons quelques passages de celui de Robert. Voici comment il s'exprime sur l'universel *ante rem* : « Les universaux, dit-il, sont les principes « de notre connaissance. Comme il est possible de « contempler la lumière prémière, qui est la première « des causes, au sein de l'intelligence pure, séparée « de tous les phénomènes, les universaux nous font « connaître les raisons des choses, raisons qui existent « éternelles, incréées, dans la cause première. En effet, « les notions des choses devant être causées, notions « qui furent éternellement dans la cause première, « sont les raisons de ces choses, leurs causes formelles « exemplaires, causes créatrices à leur tour, que « Platon nomma les idées, le monde archétype, « c'est-à-dire, suivant lui, les genres, les espèces, qui « sont à la fois principes d'être et de connaître... Or, il « évident que ces universaux sont entièrement « incorruptibles. En outre, dans la lumière créée, « c'est-à-dire dans l'intelligence, est la connaissance, « le dessin (*descriptio*) des choses créées qui vien-

(1) Hain, *Repertor. bibliogr.*

« nent d'elle, et l'intellect humain, qui n'a pas été
« formé assez pur pour recevoir immédiatement la
« lumière première, reçoit fréquemment, *multoties*,
« un rayonnement de la lumière créée, c'est-à-dire de
« l'intelligence, et dans ces dessins, qui sont l'intelli-
« gence même, il connaît les choses subalternes dont
« ils sont les exemplaires, étant les raisons causales
« créées (nous ne pouvons traduire autrement les
« mots *rationes causales creatæ*) des choses qui
« doivent être faites ensuite, et les espèces corporelles
« étant venues à l'être par la vertu de la cause pre-
« mière, avec le concours des intelligences. Ces idées
« sont donc principes de connaître pour l'intellect
« qu'elles éclairent de leurs rayons ; et il est manifeste
« que ces universaux-là sont encore incorruptibles.
« Enfin, dans les vertus, dans les lumières des corps
« célestes, existent les vertus causales des espèces
« terrestres dont les individus sont corruptibles, et si
« l'intellect (humain) ne peut contempler en elle-même
« la lumière incorruptible, soit créée, soit incréée, il peut
« toutefois s'élever par la spéculation jusqu'à ces rai-
« sons causales qui résident dans les corps célestes.
« Or, ces raisons sont principes de connaître et sont
« incorruptibles (1) ». Ce langage est très obscur. Il
ne nous serait pas, toutefois, difficile de l'éclaircir et
de faire mieux comprendre comment les notions, les
causes, les principes d'être et de connaitre s'échelon-
nent dans le système pour lequel Robert vient de se
déclarer ; s'il nous semblait nécessaire d'assigner leur
vraie place à chacune de ces fictions métaphysiques,
il nous suffirait d'avoir recours soit au *Livre des
causes*, soit à l'*Élévation théologique* de Proclus. Le

(1) Lib. I, cap. XXXVIII.

système de Robert est, en effet, comme beaucoup d'autres, un système d'emprunt. Mais cela même nous dispense de le mieux ordonner. Des déclarations bien ou mal présentées par Robert de Lincoln, retenons seulement qu'il admet au moins deux ou trois séries d'entités au dessus de la substance corruptible, au dessus des choses, avant les choses dont traite le physicien.

Un autre fragment du même commentaire nous semble devoir être encore textuellement reproduit. On suppose déjà que Robert doit faire un très-médiocre état des facultés sensibles et des connaissances qu'elles procurent ; il admet néanmoins que dans ce monde, dans cette région ténébreuse, l'âme est incapable de percevoir sans intermédiaire les rayons de la lumière supérieure et que les sens du corps contribuent, pour une part assez notable, à la formation des idées, même des idées générales. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « A mon avis, toute science peut être acquise « sans le concours des sens. En effet, toutes les scien- « ces sont éternellement dans la pensée divine, et non- « seulement se trouve en elle la connaissance certaine « des universaux, mais encore celle des particuliers, « bien que la pensée divine, connaissant toutes les es- « sences particulières d'une manière abstraite, ne con- « naisse les particuliers que par le moyen des univer- « saux. Pour notre part, nous ne connaissons la sin- « gularité de cette humidité (1), que si nous l'unissons

(1) *Singularitatem hujus humiditatis.* C'est ce que porte l'édition de 1537. Il nous conviendrait mieux de lire, avec Capreolus (In primum *Sent.* dist. II, quæst. I), *hujus humanitatis.* Ainsi, les accidents de l'humanité seraient Platon, Socrate, Callias, et le langage de Robert de Lincoln serait celui de Guillaume de Champeaux. M. Prandtl admet sans hésiter la leçon *humanitatis. Geschichte der Logik,* t. III, p. 88.

« à des accidents ; mais Dieu connaît dans sa pureté,
« hors de tout accident, la singularité de cette essence.
« Ainsi, les intelligences, recevant l'irradiation de la
« lumière première, voient au sein de cette lumière
« toutes les choses, soit universelles, soit singulières,
« et, en outre, dans ses propres reflets, l'intelligence
« suprême voit au-dessus d'elle les choses qui sont
« après elle, puisqu'elle est la cause des choses (1).
« Il y a donc une science synthétique, *complexiva*,
« qui est acquise sans le secours des sens, et pareil-
« lement, si la partie supérieure de l'âme humaine
« que l'on appelle intelligence, qui n'est l'acte d'aucun
« corps, qui ne réclame pour ses opérations particu-
« lières aucun instrument corporel, n'était pas offus-
« quée, embarrassée par la pesante masse du corps,
« elle recevrait la science complète du rayonnement
« de la lumière supérieure, sans rien devoir aux sens.
« Un jour, dépouillée du corps, elle jouira de ce privi-
« lège, que déjà, dit-on, possèdent quelques élus,
« affranchis en ce monde, par l'amour, de tout contact
« avec les fantômes des choses corporelles. Mais la
« pureté du regard de l'âme étant troublée, gênée,
« *obnubilata et aggravata,* par ce corps corrompu..,
« la raison ne connaît l'essence de l'universel en acte,
« *hoc esse universale in actu,* qu'en la dégageant, par
« le moyen de l'abstraction, de la multitude des indi-
« vidus, et elle se trouve alors en présence de l'un et
« du même, recueilli, suivant son jugement, d'un
« grand nombre de singuliers. C'est ainsi que par le

(1) Ce passage est obscur. Voici le latin : « Similiter intelligentiæ, recipientes irradiationem a lumine primo, in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et etiam in reflexione ipsius intelligentia supra se cognoscit ipsas res quæ sunt post ipsam per hoc quod ipsa est causa earum. »

« moyen des sens on recherche, on dépiste, *venatur*,
« l'universel dégagé de ses particuliers (1). »

Ces fragments sont très-significatifs, et il n'est pas besoin de les commenter pour faire comprendre que Robert de Lincoln appartient à la phalange la plus téméraire du parti réaliste. On discute, en philosophie, les prémisses de leur système, mais on ne les suit pas au-delà; au-delà ce ne sont que visions. L'imagination peut se représenter tout ce qu'elle veut dans les sphères où la raison ne pénètre jamais ; elle est assurée d'y échapper à tout contrôle. Nous ferons une simple remarque sur les passages que nous venons de citer. Robert de Lincoln prétend avoir trouvé la matière de sa doctrine dans les *Seconds analytiques*, et c'est précisément dans les *Seconds analytiques* qu'Aristote s'est prononcé contre ce système dans les termes les plus énergiques et les plus clairs. Voilà comment on interprète Aristote au XIII[e] siècle. A propos de tout et même à propos de rien, on développe des systèmes préconçus, qu'ensuite on place, pour le besoin de la cause, sous la responsabilité du Maître, et, suivant le tempérament du lecteur qui occupe la chaire, le même Aristote est prôné tour à tour, d'après les mêmes livres, comme le plus intraitable des nominalistes, le plus résolu des réalistes, ou quelquefois encore le plus extravagant des mystiques. Il faut en prendre son parti.

L'église de Lincoln paraît avoir été, du temps de Robert, un vrai centre d'études. Le chancelier de cette église, Guillaume Schirwood, était, comme son évêque, un grand savant. Né dans la ville de Durham, Guil-

(1) *Ibid*, c. LXXXI.

laume Schirwood avait achevé ses études à Paris. Bale et Pits désignent parmi ses écrits un commentaire sur les *Sentences*, des *Distinctions* théologiques et des *Sermons*. Cette liste serait bien augmentée si, comme le prétend Casimir Oudin, on devait attribuer au même docteur tous les ouvrages qui, dans les manuscrit d'Angleterre, portent le nom latin de *Guillelmus de Montibus* (1). Quoi qu'il en soit, nous possédons, sous le propre nom de Guillaume Schirwood, deux traités, également inconnus à Casimir Oudin, qui sont l'un et l'autre d'un logicien très exercé. De ces deux traités l'un et l'autre contenus dans le numéro 16,617 de la Bibliothèque nationale, le premier a pour titre *Introductiones in logicam* et commence par ces mots : *Cum duo sunt tantum rerum principia, scilicet natura et anima, duo erunt rerum genera* ; le deuxième, intitulé *Syncategoreumata*, commence par : *Quoniam ad cognitionem alicujus oportet cognoscere suas partes*. M. Carl Prandtl en a publié de longs extraits dans son *Histoire de la logique* (2).

Roger Bacon faisait le plus grand cas de Guillaume Schirwood ; il le plaçait bien au-dessus d'Albert le Grand : *Longe sapientior Alberto, nam in philosophia communi nullus major est eo* (3). La question est ici de savoir ce que Roger Bacon entendait par cette « philosophie commune » ou banale. Si c'est la logique, de l'école, il n'y a pas lieu de le contredire. Guillaume Schirwood a commenté d'une manière tout-à-fait remarquable les diverses parties de l'*Organon* qui traitent du langage et du raisonnement. Mais quelle fut sa

(1) Oudin, *Comment. de script. eccl.*, t. III, col. 116.

(2) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 11-24.

(3) *Ibid.*, p. 11.

doctrine sur les problèmes remis à l'ordre du jour par l'étude de la *Physique* et de la *Métaphysique*? S'il avait suivi la méthode ordinaire, il aurait dû nous l'apprendre, même en logique. C'est pourtant ce qu'il n'a pas fait, ayant réduit sa logique à l'étude des règles et des artifices oratoires. A proprement parler, Guillaume Schirwood est moins un philosophe qu'un grammairien continuant les leçons de Pierre Hélie. Comme il les a continuées avec beaucoup de succès, et nous a laissé des écrits où nous avons la preuve qu'il était doué d'un esprit très judicieux, nous avons à regretter qu'il ne se soit pas expliqué sur les questions de Porphyre. Il semble, en effet, qu'un bon logicien, dont toutes les conclusions sont si nettes et si claires, devait avoir peu de confiance dans les fictions réalistes. Mais, étant chancelier de l'église de Lincoln, il a peut-être craint de se prononcer contre le parti de son évêque (1).

On connaît encore cet autre ami de Robert, que nous avons déjà nommé, l'Anglais Jean de Saint-Gilles. Confondu, tant par Du Boulay que par M. Daunou (2), avec le français Jean de Barastre, doyen de Saint-Quentin (3), Jean de Saint-Gilles fut un savant médecin, un théologien estimé, et, dit-on, un philosophe de quelque valeur. Bale et Pits désignent parmi ses ouvrages inédits divers commentaires sur Pierre le Lombard,

(1) Les auteurs de l'*Hist. litt. de la France* font mourir Guillaume Schirwood en l'année 1249. C'est une erreur déjà corrigée par M. Em. Charles (*Roger Bacon*, p. 326). Dans son *Opus tertium*, rédigé au cours de l'année 1267, Roger Bacon cite Guillaume Schirwood comme vivant encore; *Roger. Bacon. Opera hact. inedita*, p. 14.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 144.

(3) Voir *Quelques Lettres d'Honorius III*, dans les *Not. et extr. des Man.*, t. XXI, deuxième partie.

sur Aristote et un traité qu'ils intitulent *De l'être et de l'essence*. Ce titre est de grande promesse. Malheureusement tous les ouvrages ici mentionnés semblent perdus. Échard lui-même n'en a pu découvrir un seul exemplaire (1).

Michel Scot, Alexandre de Halès, Edmond Rich, Robert de Lincoln, Guillaume Schirwood, Jean de Saint-Gilles, voilà toute une série d'Anglais instruits à Paris. Ils avaient eu pour condisciples, dans la même école, beaucoup de leurs compatriotes dont l'histoire n'a pas recueilli les noms. Ce pèlerinage scientifique avait commencé vers le milieu du XII[e] siècle. Très mal notés sous le rapport des mœurs, souvent dénoncés comme les écoliers les plus turbulents et les plus déréglés, les Anglais se faisaient encore remarquer comme les plus avides de tout apprendre et les plus prompts à tirer des principes admis des conséquences nouvelles. C'est pourquoi les maîtres de cette nation furent, en général, de très subtils logiciens ou des physiciens très ardents à poursuivre les secrets de la nature. Cela semble contradictoire et ne l'est pas. Ce qui les a menés si loin en physique, en logique, c'est la confiance et l'audace propres aux gens de leur nation. Nous nous félicitons d'avoir plus de mesure. Il est certain que nous avons rarement donné dans les grands écarts. On raconte que le plus illustre de nos philosophes, pressé d'avouer une des conséquences hétérodoxes de sa doctrine, répondit : « Je veux rester tou« jours fidèle au Dieu de ma nourrice et de mon roi. » Cette réponse vraiment française est assurément très prudente; mais n'est-elle pas sceptique au même degré?

(1) *Script. ord. Prædicat.*, t. I, p. 101.

Si donc nous tirons quelque vanité de notre prudence, sachons reconnaître qu'elle ne va pas toute seule. Quoi qu'il en soit, durant cette période du moyen âge dont nous écrivons présentement l'histoire, en ce temps de jeunesse où toutes les passions avaient tant de violence, les maîtres les plus écoutés, les plus applaudis, ne devaient pas être les plus prudents, les plus sceptiques. Ce n'étaient donc pas les français ; c'étaient les anglais.

Parmi les maîtres francais qui ont marqué dans l'école de Paris depuis la reprise des études philosophiques, nous n'avons pu citer encore que Guillaume d'Auvergne. On a coutume de nommer après lui Vincent de Beauvais. Le principal mérite de Vincent de Beauvais est d'avoir composé cette immense compilation que nous connaissons sous le titre de *Speculum majus*. Saint Louis avait fait réunir à la Sainte-Chapelle environ 1200 volumes. Attaché au service du roi, Vincent de Beauvais eut le droit d'entrer librement dans cette riche bibliothèque, et, pour associer les autres au profit de ses lectures assidues, il transcrivit et rangea, dans un ordre à peu près méthodique, les fragments des ouvrages anciens et modernes qu'il estima les plus instructifs ou les plus intéressants. L'ouvrage entier forme quatre parties ; mais on a prouvé que Vincent de Beauvais n'est pas l'auteur de la quatrième, qui a pour titre particulier *Speculum morale*. C'est une addition du XIV[e] siècle. Tennemann tire de la troisième un passage de quelque étendue sur la question des universaux, où, croit-il, Vincent ne répète pas, comme à son ordinaire, les dires d'autrui. L'auteur quelconque de cette digression commence par reproduire la thèse de

Porphyre et l'interprète assez mal ; il démontre ensuite que les universaux existent non seulement dans l'intellect, mais encore dans les choses, les individus de l'espèce humaine se partageant, dit-il, cette nature commune, l'humanité (1) ; enfin il les place, avant les choses, en Dieu, la pensée de Dieu contenant l'image de l'universel réel, de même que la pensée de l'architecte contient celle du mur qu'il doit construire (2). Cela dit, Vincent rappelle comment ces problèmes ont été résolus par Platon, Aristote, Boëce et l'auteur du livre sur les *Six principes*, et, s'efforçant de mettre d'accord ces illustres maîtres, il distingue ce qui doit être confondu, confond ce qui doit être distingué, et ne se fait plus comprendre, ne se comprenant plus lui même. Ce qu'il déclare très nettement, c'est qu'il n'est pas nominaliste, c'est qu'il admet, outre l'universel conceptuel, *unum extra multa,* l'universel réel, *unum in multis ;* mais si l'on veut ensuite apprendre de lui quelle est la manière d'être de cette réalité, la question le trouble et les réponses qu'il fait sont équivoques ; il se tire enfin d'embarras en citant une phrase de Guillaume d'Auvergne qu'il obscurcit en l'abrégeant. La conjecture de Tennemann est-elle fondée ? Cette digression peu satisfaisante est-elle du moins originale ? Quoi qu'il en soit, nous ne saurions compter Vincent de Beauvais au nombre des philosophes. Cependant nous n'aurions pu

(1) « Quamdam inter se naturam communem participant, quæ est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo, et illa a quolibet eorum participata dicitur universale, et est similitudo specialis ipsorum. » *Specul. doctrin.* lib. III, c. IX. — Tennemann, *Geschichte der Phil.,* t VIII, p. 480.

(2) « Plato vero non loquebatur de universali secundum id quod est, sed de similitudine universalis quæ erat in mente divina ab æterno, sicut nec paries est in mente artificis antequam fiat, sed similitudo parietis. » *Spec. doctr. ibid.* — Tennemann, *ibid.*

l'oublier sans injustice. Peu de philosophes ont, au moyen-âge, rendu de plus grands services à la philosophie. Son gros livre est le trésor de toutes les connaissances acquises au XIII[e] siècle, le recueil de toutes les opinions recommandées par l'autorité de quelque grand nom. S'il ne nous enseigne plus rien, gardons-nous bien, toutefois, de le mépriser, puisqu'il a tant contribué à l'instruction de nos maîtres !

Au même temps appartient, comme il semble, Lambert d'Auxerre, désigné, dans les registres des Prêcheurs d'Auxerre, comme un des plus anciens religieux de leur maison (1). Échard cite sous son nom une *Somme* de logique dont il ne connaissait, dit-il, aucun manuscrit (2). M. Daunou a reproduit dans l'*Histoire littéraire* (3) cette simple mention d'un nom propre, sans faire d'autres recherches. Cependant il pouvait trouver, à la Bibliothèque nationale, deux exemplaires de la *Somme* de Lambert : l'un dans le numéro 1,797 de la Sorbonne, aujourd'hui 16,617, l'autre dans le numéro 7,392 de l'ancien fonds du roi. En voici l'*incipit : Ut novi auditores artium plenius intelligant ea quæ in summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum* : et elle finit par ces mots : *et hæc sufficiant. Explicit Summa Lamberti. Deo gratias !* L'auteur commence par une division des sciences qu'il appelle méthodique et qui l'est en effet (4). Il donne ensuite une analyse raison-

(1) Lebœuf, *Mémoires d'Auxerre*, t. II, p. 493, 494.

(2) Quétif et Échard, *Script. ord. Prædic.* t. I, p. 906.

(3) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XIX, p. 416.

(4) Voici cette division des sciences : « Ut novi artium auditores plenius intelligant ea quæ in summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum. In primis quæritur quare artista dicitur audire de artibus et non

née de l'*Introduction* ; puis il passe à l'*Interprétation*, aux *Analytiques*, aux *Arguments*, aux *Topiques* et finit par les *Catégories*. Ce qui recommande surtout ce travail fait évidemment pour l'usage des écoles, c'est la grande clarté des distinctions. M. le docteur Prandtl en a reproduit un certain nombre (1) où l'on remarque beaucoup de prudence et beaucoup de

de arte. Ad hoc dicendum est quod septem sunt artes liberales, quarum tres vocantur *trivium*, quæ sunt grammatica, logica, rhetorica. Et dicuntur *trivium* quasi tres viæ in unum, scilicet in sermonem. Omnes enim triviales sunt de sermone, sed differenter, quia grammatica circa sermonem considerat congruum et incongruum, ut congruum eligat et incongrum fugiat ; logica vero circa sermonem considerat verum et falsum, ut verum eligat et falsum fugiat : sed rhetorica circa sermonem considerat ornatum et inornatum, ut ornatum eligat et inornatum fugiat. Aliæ quatuor vocantur *quadruvium*, et hæ sunt mathematicæ, quæ sunt geometria, arismetica *(arithmetica)*, astrologia et musica. Dicuntur autem *quadruvium* quod quatuor viæ sunt in unum, scilicet in quantitate *(quantitatem)*. Omnes quadruviales sunt de quantitate, sed differunt. Est enim duplex quantitas, scilicet continua et discreta. Quantitas autem continua duplex est, mobilis et immobilis. De quantitate continua immobili est geometria, quia est de commensuratione terræ ; de quantitate continua mobili est astrologia, quia est de motu corporum supercœlestium, scilicet de motu stellarum quæ sunt corpora mobilia ad situm, non ad formam ; moventur enim de loco ad locum, et ideo mobilia sunt ad situm ; perpetua autem sunt, nec corrumpuntur, et ideo non sunt mobilia ad formam. Quantitas autem discreta est numerus. Numerus autem potest accipi dupliciter, in se et absolute, vel in relatione ad sonum. De numero in se absolute sumpto est arismetica ; de numero relato ad sonum est musica. Alio modo possunt dici triviales trivium, quasi tres viæ in unum scilicet in eloquentiam, quia reddunt hominem eloquentem ; quadruviales dicuntur quadruvium, quia quatuor viæ in unum, scilicet in sapientiam, quia reddunt hominem sapientem. » Man. de Sorbonne, aujourd'hui sous le numéro 16,617.

(1) Comme, par exemple, dans ce passage sur la définition du genre : « Quæritur de diffinitione generis qualis sit. Genus est quod prædicatur de pluribus differentibus et cet. Sed quod ista diffinitio nulla sit videtur, quia pars integralis non potest prædicari de suo toto. Quod patet. Nihil esset dictu : *Domus est paries*. Cum ergo animal sit pars integralis hominis, quod patet, *Animal est rationale, mortale*, et perficitur ex istis partibus, ergo est dicendum quod *Animal prædicatur de homine* hoc idem videtur... Cum animal sit materia hominis, non poterit de ipso prædicari. Quod sit materia hominis videtur, quia homo sic diffinitur : *Homo est animal rationale, mortale*. *Animal* ibi ponitur tanquam materia ; *mortale, rationale*

sagacité. Mais ce sont là des distinctions purement logiques, dont l'objet est de déterminer la propriété des termes. Rien, suivant Lambert d'Auxerre, n'importe plus ; sans une langue bien faite, dont tous les mots aient un sens précis, le même sens pour le maître et les écoliers, l'enseignement d'aucune science n'est possible. On ne s'étonne pas de voir Lambert insister sur cette proposition d'ailleurs incontestable. Le XII[e] siècle avait cru comprendre Aristote dans les traductions de Boëce ; on ne retrouvait plus maintenant le même sens aux mêmes textes dans les versions arabes-latines. Que de mots nouveaux et barbares ! Combien il était urgent de décider comment il fallait les entendre ! Lambert d'Auxerre doit être compté parmi les maîtres qui s'employèrent avec le plus de zèle à cet éclaircissement du langage scolastiqne. Mais il ne faut pas l'interroger sur autre chose que sur les règles

tanquam forma. Ergo dicimus quod dupliciter est pars. Quædam est quidquid vere est pars, quædam autem per modum partis. Primo modo non pars prædicatur de suo toto cujus est pars, et propter hoc, cum paries sit vere pars domus, non potest prædicari de illa. Sed *animal* non est vere pars hominis, sed pars per modum partis, et talis pars potest prædicari de eo cujus est pars... Præterea quæritur de specie, quæ sic diffinitur : Species est quæ prædicatur et cet....Videtur quod genus et species idem sint et quod nulla differentia sit inter ipsa, quia genus prædicatur de pluribus et cet. Quod patet. Convenit enim dicere : *Socrates est animal ; Plato est animal*. Cum hoc genus *animal* prædicetur de Socrate et Platone, quæ sunt differentia numero, nulla erit differentia inter genus et speciem. Secundo dicimus quod genus et species prædicantur de pluribus differentibus numero ; sed hoc patet esse dicendum scilicet mediate vel immediate. Species prædicatur immediate, quia nullum medium est inter Socratem et hominem. Genus prædicatur mediate, cum species sit medium inter individua et genus. Præterea quæritur de differentia, quæ sic diffinitur : Differentia est qua a se differunt singula. Sed ista differentia est ab accidente, quare diffinitio nulla, cum differentia non sit inter accidens secundum diffinitionem. Secundo dicimus quod differentia et accidens conveniunt in hoc quod accidens determinat differentiam prout est in subjecto... » Num. 7392, fol. 2, verso.

de la diction et les formes du raisonnement. Quand le Maître donne à résoudre une question d'un autre ordre, Lambert l'écarte. Il ne la traitera pas, ne voulant pas la traiter ; il est logicien, il n'est pas philosophe.

Le vrai philosophe, en ce temps là, c'est Jean de La Rochelle.

CHAPITRE X

Jean de La Rochelle.

Né dans la ville dont il porte le nom, vers la fin du XIIe siècle ou le commencement du XIIIe, Jean de La Rochelle fit profession, dès sa jeunesse, d'observer la règle de Saint-François. Nous le trouverons plus tard au couvent de Paris, d'abord écolier, ensuite bachelier, enfin nommé docteur en l'année 1236 (1). Les franciscains ont composé beaucoup de légendes, qui toutes contiennent plus ou moins de miracles. Ce fut donc une lumière surnaturelle qui désigna Jean de La Rochelle comme devant remplacer Alexandre de Halès, quand celui-ci fut contraint d'interrompre ses leçons. Quoi qu'il en soit, le disciple occupait avec honneur, dès l'année 1238, la chaire laissée vacante par l'illustre maître.

Beaucoup de livres sont attribués à Jean de La Rochelle, mais ils sont tous inédits. Au XVe siècle, ses confrères eux-mêmes avaient oublié son nom. C'était, comme nous allons le faire voir, un injuste oubli. Nous ne voulons pas dire que tous les livres de ce docteur

(1) M. Luguet, *Vie de Jean de La Rochelle*, p. 8 ; en tête de son *Essai sur le traité de l'Ame.*

nous intéressent également ; il est probable que nous lirions sans aucun profit ses nombreuses postilles sur l'Écriture sainte ; ses sermons, plus dignes d'estime, manquent néanmoins d'originalité ; mais ses écrits philosophiques sont très remarquables.

La bibliothèque des chanoines réguliers de Saint-Victor possédait deux traités attribués à Jean de La Rochelle, ayant l'un et l'autre le même titre *De anima*. Le premier, qui commence par ces mots : *Sicut dixit Joannes Damascenus,* semble à Casimir Oudin d'un docteur plus moderne (1) ; mais on s'accorde à regarder Jean de La Rochelle comme auteur du second, dont voici les premiers mots : *Si ignoras te, o pulcherrima mulierum, vade et abi propter greges caprarum.* Il est encore sous son nom dans les numéros 828 de Vienne, 39 et 541 de Bruges, et 41 du collège *Corpus Christi,* à Oxford. L'exemplaire autrefois conservé dans la bibliothèque de Saint-Victor est inscrit aujourd'hui sous le numéro 14,891 de la Bibliothèque nationale ; il s'étend du fol. 1 au fol. 57 du volume, sur deux colonnes, et, comme l'écriture en est assez fine, c'est, on le voit, un ouvrage considérable, une véritable somme psychologique. Nous n'en avons pas commencé la lecture sans éprouver un vif sentiment de curiosité. Elle devait être pleinement satisfaite. Jean de La Rochelle est à la vérité théologien avant d'être philosophe ; mais c'est un théologien moins inquiet, conséquemment plus libre ; ce qui le rend plus intéressant.

Saint Antonin (2) fait remarquer, dans sa *Chronique*, que Jean de La Rochelle a renchéri sur la subtilité des anciens maîtres. C'est une juste remarque. Mais qui

(1) Oudin, *Comment. de script. eccles.*, t. III, p. 160.
(2) Cité par M. Luguet ; *Joann. a Rup. Summa de anima,* p. 5.

l'eut faite à ses oreilles les eût-il offensées ? Nous ne le supposons pas ; il devait lui plaire d'être subtil et de le paraître ; on lit en effet, dans un de ses sermons : « Il n'y avait pas de forgerons dans tout Israël ; les « Philistins avaient interdit ce métier, craignant que les « Hébreux fissent des glaives et des lances. Les forge- « rons, ce sont nos maîtres de philosophie. Voyez les « détirer ces raisons de doute inflexibles, indomptables, « qui façonnent les esprits en manière de glaives, et « frappent de loin avec leurs arguments comme avec « des lances resplendissantes. C'est pourquoi Satan « s'efforce d'anéantir l'étude de la philosophie, ne « voulant pas que les fidèles du Christ aient l'esprit « aiguisé (1). » C'est donc sous l'inspiration de Satan qu'ont été dictés les décrets de 1210, de 1215 ; et voilà ce qu'ose dire en chaire, vers l'année 1240, un religieux plein de zèle pour les intérêts de la foi. Que les temps sont changés ! Entendons maintenant ce religieux disserter en philosophe sur la nature de l'âme.

L'âme est le principe du mouvement, de l'action. C'est la vie ; par elle vivent toutes les choses substantiellement déterminées, tous les atômes doués d'une matière et d'une forme. On l'appelle, dans les plantes, l'âme végétative ; dans les animaux, l'âme sensible ; dans l'homme, l'âme raisonnable. L'âme raisonnable est une substance simple, incorporelle, qui, contractant avec le corps une mystérieuse union, l'anime, le fait agir et règle la mise en train de son activité. C'est la définition de l'âme raisonnable que reproduisent, les uns après les autres, tous les docteurs du XIII[e] siècle. Ils l'ont reçue d'Avicenne, elle leur paraît strictement

(1) M. H. Luguet, *Joannis a Rupella Summa de anima*, p. 21.

aristotélique, et pas un d'eux ne s'en écarte. Mais viennent ensuite les développements de cette thèse, et ces développements sont loin d'être tous conformes, concordants.

Sans entreprendre une analyse complète du traité de Jean de La Rochelle, nous allons en faire connaître certaines parties, qui montreront avec quelle attention il avait étudié les problèmes complexes qui ont pour objet les opérations de l'âme. Après avoir très-amplement exposé quelle est la nature de l'âme, quelle est sa part contributive dans la génération du composé, il arrive aux énergies particulières de la substance incorporelle, et se demande d'abord s'il y a lieu de distinguer au sein de l'âme plusieurs puissances. Cette pluralité reconnue, l'auteur s'adresse cette question vraiment scolastique : comment distinguer les puissances de l'âme ? Est-ce une distinction qui se fonde sur la différence des actions, sur celle des objets ou sur celle des organes ? Suivant Guillaume d'Auvergne, l'âme est substantiellement une, et, quand on parle de ses puissances, on s'exprime dans un langage figuré. On veut simplement dire que les opérations de l'âme n'ont pas toutes lieu suivant le même mode (1). C'est donc la différence des actions qui, de l'avis de Guillaume d'Auvergne, sert de prétexte à la distinction des puissances. Cela n'est pas admis par Jean de La Rochelle. Les actions de l'âme n'ont pas toujours le même degré d'énergie ; ainsi l'opinion diffère de la certitude. Or, si la distinction des puissances dépendait uniquement de la différence des actions, il faudrait dire que la certitude et l'opinion ne viennent pas de la même puissance ;

(1) Guill. Alv., *De anima*, t. II *Oper.*, p. supplem., p. 92.

ce qui conduirait à multiplier les puissances de l'âme à l'infini. On remarque, en effet, que les actions de l'âme diffèrent quant à l'énergie, quant à la promptitude, quant à la perfection, quant aux objets dont la présence les détermine (*videre album, videre nigrum*), quant au genre (*sicut differunt sentire et intelligere et vegetare*), etc., etc. Dira-t-on que la diversité des puissances vient de la différence des objets? Mais alors il faudra supposer, dans l'âme, autant de puissances qu'il y a d'espèces perceptibles. De la différence des organes? Pas davantage, puisque la plus noble énergie de l'âme, l'énergie intellective, ne fait usage d'aucun organe (*quæ non utitur organo*). Si donc la diversité des puissances venait de la diversité des organes, l'énergie intellective, qui n'a pas d'organe, *cum non habeat organum*, ne se distinguerait pas des autres énergies. Il y a, d'ailleurs, des organes qui servent à l'exercice d'énergies diverses, comme, par exemple, la langue, organe de la parole et du goût. Ces systèmes écartés, l'auteur établit que les énergies de l'âme se distinguent par elles-mêmes, sans dépendre d'aucune autre cause que de la nature même de l'âme, mais que la notion de ces différences se recueille de la considération des actions, ou de celle des objets, ou de celle des organes (1). Voilà la réponse de Jean de La Rochelle à la difficulté proposée. Nous supprimons beaucoup de détails, pour arriver promptement à la conclusion. Cette conclusion est incertaine ; mais elle nous intéresse par cette indécision même. Si le langage de notre docteur était plus ferme, plus résolu, il serait certainement moins original ou moins sage. Quand une science en est à ses commence-

(1) Fol. 32, verso, col. 2.

ments, l'assurance ne se rencontre que chez les ignorants ou les plagiaires.

Il y a, dans le chapitre que nous venons d'analyser très-brièvement, une foule d'observations délicates qui attestent une véritable étude du problème énoncé (1).

(1) Nous ne devons pas craindre de prodiguer les citations, puisqu'il s'agit d'un ouvrage presque entièrement inédit. Jean de la Rochelle traite ainsi la question de la distinction des puissances : « Respondeo. Distinguuntur vires seipsis, non per actiones sicut causa, et per objecta et organa ; cognitio tamen distinctionis virium est secundum differentiam actionum, objectorum et organorum. Et hoc dicit Philosophus quod actus sunt prævii potentiis et objecta actibus secundum rationem cognoscendi. Dicendum ergo quod aliquæ vires differunt et organo et objecto et actu, omnes vero differunt actu et objecto, verum accidit virtutibus seu potentiis quod differant organo. Dicendum tamen quod actionum differentium in fortitudine et debilitate, velocitate et tarditate, principium est una vis ; sed accidit vi ut faciat suam actionem fortiorem, vel debiliorem, aliquando vero secundum quod fuerit actio, aliquando secundum ideoneitatem vel defectum instrumenti, aliquando per prohibentia extrinsecus quæ addunt vel minuunt ad operationem virtutis. Actionum enim differentium secundum privationem et habitum principium est una vis, quod privatio et habitus nata sint fieri circa idem. Actionum etiam differentium per comparationem sui ad contraria principium est una vis simili ratione, quum contraria nata sint fieri circa idem. Sed actionum differentium in genere duplex est differentia. Quædam enim differunt in genere ultimo seu proximo ; et dico genus proximum quod dividitur in species specialissimas, ut color in genere colorum et sapor in genere saporum ; et secundum hunc modum differunt actiones in genere, ut videre et gustare. Quædam differunt in genere remoto, et dico genus remotum quod dividitur in species specialissimas, sed subalternas, quæ etiam sunt genera ; cujus modi stat passibilis qualitas, quæ dividitur in qualitates quæ inferunt passiones sensui, ut colores, sapores, soni, odores et hujusmodi, et sicut est dispositio et habitus qui dividitur in scientias et virtutes. Secundum hunc modum differunt actiones in genere sentire et intelligere. Dicendum ergo quod differentia actionum in genere propinquo ostendit differentiam virium in specie ; scilicet videre et audire, circa vires sensibiles auditivam et visivam, et sic de aliis ; intelligere et velle, circa vires intelligibiles cognitivam et affectivam. Differentia vero actionum in genere remoto ostendit differentiam virium in genere, quemadmodum comprehendere et movere ostendunt differentiam virium apprehensivæ et motivæ, quæ sunt genera ad alias ; et sentire et ratiocinari differentiam virtutis sentitivæ et rationabilis, quæ sunt genera ad alias. Sic ergo manifestum est secundum quam differentiam actionum sit differentia virium ; et similiter intelligendum est de differentia objectorum : differentia enim virium cognoscitur per differentiam actionum in objecta vel ex objectis,

Nous en signalerons plus d'une semblable dans les chapitres que nous voulons encore analyser. Ainsi, distinguant les deux moyens de connaître, la vision corporelle et la vision intellectuelle, il remarque qu'il faut se méfier des sens et de tout ce qui vient d'eux, c'est-à-dire des formes recueillies ou créées par l'imagination, tandis qu'il faut avoir une entière confiance dans la vision intellectuelle (1). Prise à la lettre, cette proposition pourrait sans doute être contestée ; mais si ce n'est, comme nous le verrons, qu'une critique

secundum distinctionem quæ posita est. Sic ergo patet responsio ad quæsita. Nota ergo quod est potentia operans sine organo et sine objecto, ut potentia intellectiva, et hæc est potentia pura Dei ; unde potentia cognoscendi in eo est sine organo et sine objecto. Non enim cognoscit res per ipsas res, vel per similitudines a rebus, sed cognoscendo seipsum. Eodem modo potentia operandi ipsius est sine organo, nec requirit materiam subjectam et substratam. Et est potentia quæ est operans, habens organum et objectum, sicut potentiæ animæ operantes per corpus, ut potentia visiva pupillam et objectorum colorem, ut videat ; et est potentia operans sine organo, non tamen sine objecto, ut potentia intellectiva, sicut postea manifestabitur. Differentia ergo objectorum secundum illum modum qui dictus est semper concomitatur differentiam virium. Sic ergo monstratum est unde sit distinctio virium in anima ; est enim in seipsis ; sed cognitio ipsius distinctionis est ex actionibus et objectis. » Nous avons corrigé quelques leçons de notre manuscrit sur le texte publié par M. Luguet ; ouvr. cité, p. 312.

(1) « Fol. 34, verso, col. 1. *De differentia triplici secundum virtutem et fallaciam.* Intellectuali visione nunquam fallitur anima. Aut enim intelligit anima quod verum est, aut, si verum non est, non intelligit. In visione autem corporali sæpe fallitur anima, cum in ipsis corporibus fieri putat quod fit in corporeis sensibus, sicut navigantibus videtur moveri terra quæ stat, et intuentibus cœlum sidera stare quæ moventur, et divariatis oculorum radiis res una habere duas formas, ut unus homo duo capita, et in aqua ramorum fractus, et multa hujusmodi. In visione autem spirituali, seu imaginaria, aliquando fallitur et illuditur anima, aliquando non ; nam aliquando videt vera, aliquando falsa, aliquando perturbata, aliquando tranquilla. Certum namque est hanc esse in nobis spiritualem naturam qua corporum similitudines aut formantur aut formatæ ingeruntur ; sive cum præsentia aliquo corporis sensu tangimus, et continuo eorum similitudo in spiritu formatur, sive cum absentia jam nota et quæ non novimus cogitamus. Innumerabilia enim pro arbitrio nostro et opinione nostra fingimus quæ non sunt, aut esse nesciuntur... »

préalable des sens, il y a lieu de dire que cette critique est fondée, et, en effet, les exemples choisis par l'auteur la justifient pleinement. Nous devons littéralement traduire le passage qui vient à la suite ; il s'agit des facultés au moyen desquelles l'âme connaît, et Jean de La Rochelle recherche quelles sont les attributions spéciales de chacune de ces facultés : « Suivant Saint Augustin, les énergies cognitives sont « au nombre de cinq : le sens, l'imagination, la raison, « l'intellect et l'intelligence..... Le sens est cette facul- « té de l'âme qui perçoit les formes présentes des « choses corporelles. L'imagination les perçoit, au « contraire, comme absentes. Ainsi les objets du sens « sont dans le mouvement, tandis que l'imagination « s'exerce au-delà de la matière, *extra materiam* ; « mais, au fait, c'est la même énergie qui, recevant « les formes extérieures, s'appelle le sens, et qui, « les ayant transmises au dedans, *ad intimum trans-* « *ducta*, prend le nom d'imagination. Notons bien « que le sens et l'imagination appartiennent, quant « au genre, à la connaissance sensible. Pour ce qui « regarde la raison, c'est cette énergie de l'âme qui « perçoit la nature des choses corporelles, les formes, « les différences et les qualités propres, les principes, « les accidents, c'est-à-dire tous les universaux incor- « porels, mais, toutefois, ne les perçoit pas comme « subsistant hors des corps... Le propre de l'intellect « est de percevoir les choses insensibles créées, com- « me les anges, les démons, les âmes et toute créature « spirituelle. Enfin, l'intelligence contemple Dieu dans « son immuable vérité. Ainsi, l'âme perçoit, par le sens, « les corps ; par l'imagination, les images représen- « tatives des corps ; par l'intellect, les esprits créés ;

« par l'intelligence, l'esprit incréé... Observons, pour « conclure, que les trois dernières facultés, la raison, « l'intellect et l'intelligence, appartiennent, quant au « genre, à la puissance intellectuelle ou rationnelle (1).» Ce passage est important, car il contient les prémisses de la psychologie scolastique. On y voit reproduite la distinction d'Aristote entre sentir et penser, distinction claire, commode, qui ne sera désormais contestée dans l'intérêt d'aucune thèse ; mais on y voit, en outre, l'imagination, c'est-à-dire la faculté qui forme les images, considérée comme un intermédiaire entre les sens et la raison, de là que de malentendus et que d'erreurs ! Ce sont ces erreurs que l'école écossaise a si vivement combattues, et quand nous exposerons la

(1) Eodem folio, col. 2. « *De viribus cognitivis per quinque differentias.* Per quinque vero differentias aliter dividit Augustinus vires cognitivas : videlicet in sensum, imaginationem, rationem, intellectum et intelligentiam... Est autem sensus, sicut dicit Augustinus, illa vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas præsentes. Imaginatio vero est vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas sicut absentes. Sensus namque formas in motu percipit, imaginatio extra materiam, et eadem vis quæ exterius formata sensus dicitur, usque ad intimum transducta imaginatio vocatur ; et intellige eadem in genere cognitionis sensitivæ. Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturas, formas, differentias et propria, principia, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corpus in ratione subsistentiæ. Abstrahit enim a corporibus illa scilicet quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione ; natura enim corporis secundum quod corpus est corpus ; nullum utique est corpus nisi singulare. Intellectus vero est vis animæ quæ invisibilia percipit creata, sicut angelos, dæmones, animas et omnem spiritualem creaturam. Intelligentia vero est vis animæ quæ cernit ipsum verum et incommutabile bonum, Deum scilicet. Sic ergo anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia vero spiritum increatum. Hujus distinctionis ratio in se manifesta est. Nota quod tres ultimæ differentiæ, scilicet ratio, intellectus et intelligentia, comprehenduntur sub virtute intellectiva, sive rationali. Cujus virtutis nota triplicem actum, secundum Augustinum, investigare, discernere et retinere : secundum investigationem est ingenium, secundum discretionem, ratio ; secundum retentionem, memoria... »

théorie des espèces mentales avec l'étendue qu'elle réclame, nous nous appuierons de très-grand cœur sur l'excellente critique du docteur Reid ; mais nous regretterons que cet implacable exterminateur des fantômes intellectuels ait mis au compte d'Aristote une opinion qu'Aristote n'a pas eue. Voici un témoin précieux, le premier d'entre nos docteurs qui ait composé, sur la nature et sur les facultés de l'âme, un traité vraiment didactique. Or de qui dit-il tenir ces définitions inexactes de l'imagination, de l'image, de l'idée, d'où l'on doit

(1) Nous pourrions citer un grand nombre de passages des écrits de saint Augustin, dans lesquels la thèse des idées-images est très-clairement exposée. On lit au livre IX du traité de la *Trinité* : « Cum per sensum corporis discimus corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro, quæ fantasia memoriæ est : non enim omnino ipsa corpora in anima sunt cum ea cogitamus, sed eorum similitudines... » T. III, p. 140, c. 2 de l'éd. de Louvain. Voici le passage auquel Jean de La Rochelle vient de faire allusion : « Quædam vis ignea aere temperata a corde ad cerebrum ascendit, tanquam in cœlum corporis nostri, ibique purificata et collata per oculos, aures, nares cæteraque instrumenta sensuum, foras progreditur, et contactu exteriorum formata quinque sensus corporis facit... Porro vis ignea, quæ exterius formata sensus dicitur, eadem formata per ipsa sensuum instrumenta, per quæ egreditur et in quibus formatur, natura operante introrsum ad cellam fantasticam usque retrahitur et reducitur, atque imaginatio efficitur. Postea eadem imaginatio, ab anteriori parte capitis ad medium transiens, ipsam animæ rationalis substantiam contigit et excitat discretionem, in tantum jam purificata et subtilis effecta ut ipsi spiritui immediate conjungatur, veraciter tamen naturam corporis retinens et proprietatem. Quæ quidem imaginatio in brutis animalibus fantasticam cellam non transcendit ; in rationalibus autem purior fit, et usque ad rationalem et incorpoream animi substantiam contingendam defertur et progreditur. Est itaque imaginatio similitudo corporis. » Ce passage est extrait du traité *De Spiritu et anima*, cap. XXXIII. Il est vrai que ce traité, souvent copié et même souvent publié sous le nom de saint Augustin, n'est pas de lui. C'est l'ouvrage d'un compilateur beaucoup plus moderne. (Voir *Hugues de Saint-Victor ; Nouvel examen de l'édit. de ses œuvres*, p. 68). Mais si Jean de La Rochelle a commis ici, comme tant d'autres, une erreur d'attribution, il ne s'est pas trompé en alléguant l'autorité de saint Augustin en faveur des idées-images. Malebranche, dans ses réponses à Arnault, a produit d'autres passages, très authentiques de ce Père, qui contiennent la même doctrine que le fragment cité du traité *De spiritu*.

tirer dans la suite une si grande variété de conséquences également chimériques? Non pas d'Aristote, mais de saint Augustin (1). Ce n'est pas que saint Augustin en soit l'auteur. Il les avait lui-même empruntées, comme tout le reste de sa philosophie ; mais Aristote est bien le philosophe à qui saint Augustin emprunte le moins.

Quoi qu'il en soit, après avoir partagé les facultés de l'âme en deux sections distinctes, celle des facultés sensibles et celle des facultés intellectives, Jean de La Rochelle décrit à part la manière d'être et d'opérer de chacune des facultés comprises dans ces deux catégories. Nous prévoyons où doit le conduire sa théorie de l'imagination; mais nous n'en sommes pas moins curieux de le voir ouvrir le chemin où doivent s'engager et s'égarer après lui la plupart des logiciens de l'école. Il s'occupe d'abord des facultés sensibles, dont la première est la sensation, la seconde l'imagination, et il définit l'imagination une autre énergie appréhensive dont l'âme néglige ordinairement d'observer l'action continue, toute son attention étant concentrée sur les objets sensibles (1). Il traite ensuite

(1) Fol. 42, col. 1. « *De apprehensiva.* Fantasia igitur, cum sit apprehensiva, est apprehensiva per modum naturalem, cum ejus operatio potissima non est subjecta rationi, sicut patet in somnis, ubi maxime patet ejus operatio. Operat enim semper, sed intenta anima circa sensibilia in vigilia non attendit continuam operationem fantasiæ. Relinquitur ergo quod cum in somno, ubi maxime et potissime sua operatio claret, nec regatur ratione, nec subjiciatur ei, quod nunquam regatur ratione. Ideoque apprehensio fantasiæ in modum naturalem est in quantum hujusmodi. Sed notandum est quod hæc vis, in quantum consideratur ut natura quædam, fantasia dicitur, nec obediens est rationi. In quantum vero consideratur ut sensus, sic dicitur sensus interior et communis, et subjicitur rationi. Cognitiva vero, seu apprehensiva modo animali, hæc est in obedientia rationis; subdividitur... : quædam est apprehensiva exterior, quædam apprehensiva interior ; apprehensiva vero exterior multiplices per virtutes, per virtutem visivam, auditivam, olfactivam, gustativam, tactivam, secundum quas sunt quinque sensus.

des intermédiaires corporels des sens, *De mediis sensuum.* Il ne s'agit plus ici de simples définitions ; ce sont des explications que l'auteur va nous donner, et, en nous les donnant, il va nous exposer tout son système. Il faut donc s'efforcer de le bien comprendre.

Quels sont les intermédiaires des sens ? Jean de La Rochelle ne l'apprendra pas de Saint Augustin, qui n'admet pas ces intermédiaires et qui, dans une de ses épitres à Dioscorus, accuse vivement Démocrite de les avoir mal à propos inventés (1). Mais laissons de côté l'histoire ancienne de cette doctrine ; ce qui nous importe c'est de faire connaitre comment s'est introduite dans la psychologie scolastique une si vieille chimère et depuis longtemps si mal famée. Voici dans quels termes s'exprime Jean de La Rochelle : « Il faut s'expliquer « maintenant sur la différence des intermédiaires, « différence clairement prouvée par ce que nous avons « dit. L'intermédiaire de la vision est à la fois clair et « transparent. Il y a, par exemple, des corps solides « dont la surface est opaque, comme la terre... Il y en « a de transparents, comme l'air, l'eau, le cristal. Il y « en a de clairs à la surface seulement.., comme l'or « et l'argent... Mais l'intermédiaire de la vision doit « être à la fois clair et transparent. L'air est l'intermé- « diaire de l'ouie. Celui de l'odorat est une vapeur qui « se dégage de l'objet odorant à l'instar d'une fumée « très subtile ; celui du goût est la salive ; celui du « tact, la chair qui couvre les nerfs. Si l'on se demande « quelle est la raison d'être de ces intermédiaires, et

(1) C'est l'épitre 56 de l'édit. de Louvain, celle qui a pour titre : *Quomodo Deus est ubique.* Qu'on ne s'étonne pas de voir saint Augustin rejeter les espèces intermédiaires externes, et néanmoins admettre les espèces intermédiaires internes. Cette apparente contradiction s'expliquera plus tard.

« pourquoi les sens n'arrivent pas sans eux à la
« connaissance des objets, il faut répondre qu'ils
« sont nécessaires par ce que l'objet sensible mis
« contre le sens n'est pas senti. En effet la sensation a
« lieu par la réception de l'image d'un objet quelconque,
« non par la réception de l'objet selon son essence.
« En effet, si le sens recevait l'essence même de l'ob-
« jet, il ne pourrait avoir la sensation des contraires ;
« il ne pourrait voir le blanc et le noir, toucher le
« chaud et le froid ; cela est évident. L'œil ayant reçu
« l'essence de la blancheur, cet organe modifié par
« l'impression première ne pourrait recevoir l'essence
» de la noirceur... Concluons que l'œil reçoit unique-
« ment l'un des contraires, ou que l'œil reçoit non pas
« l'essence, mais l'espèce, l'image de la couleur (1)...»

(1) Fol. 24, verso, col. 2 : « Sequitur de differentia mediorum, quæ satis manifesta est ex prædictis, nam perspicuum pervium est medium in visu. Sunt enim quædam corpora solida et superficialiter opaca, ut terra, quam impossibile est visum pertransire. Sunt etiam pervia, ut aer, aqua, cristallus. Sunt superficialiter perspicua, sed secundum soliditatem opaca, ut aurum et argentum, quæ similiter impertransibilia visui sunt ; medium vero in visu est pervium, hoc est perspicuum secundum superficiem. In auditu vero medium est aer... In olfactu vero medium est vapor, qui emanat ab odorabili in modum subtilissimi fumi. In gustu vero, medium est humor salivalis. In tactu vero, medium est caro cooperiens nervos. Si autem quæratur quare adhibita sint media in sensibus et non perveniat sensus in cognitionem objecti sine medio, dicendum quod hoc est quia sensibile appositum super sensum non sentitur. Sensus enim fit per receptionem speciei vel similitudinis alicujus objecti, non per receptionem ipsius objecti secundum essentiam. Si enim sensus essentiam sui objecti reciperet, nunquam esset sensus contrariorum ; ergo non esset videre album et nigrum, et tangere calidum et frigidum. Quod patet ; nam si in oculo reciperetur essentia albedinis, jam nisi alteratus esset, nec esset susceptivus nigredinis ; sed constat quod non alteratus oculus recipit videndo albedinem et nigredinem. Si ergo recipit ea secundum essentiam, sunt contraria secundum essentiam in eodem. Relinquitur ergo aut quod non erit suscipiens nisi tantum alterius contrariorum, aut quod non recipietur color ab oculo secundumes sentiam, sed secundum speciem et similitudinem. Superest hoc ergo quod non recipitur a sensu nisi species objecti ; apposita enim sensilis essentia supra sensum,

Ces déclarations semblent timides; on n'y trouve pas les assertions précises, énergiques, de Démocrite, de Gassendi, de Locke, sur la réalité concrète de ces corpuscules intermédiaires qui sont dits émaner des objets et voler vers les sens; il n'y a même ici, nous le reconnaissons très volontiers, aucune thèse de réalités chimériques, et Jean de La Rochelle n'est pas un de ces prétendus péripatéticiens, qui, voulant expliquer le plus mystérieux, mais le plus évident, le plus certain de tous les faits, la sensation, ont compromis par de vaines fictions le principe même de toute connaissance empirique. Cependant il se trouve dans le passage cité cette maxime féconde en conséquences: « Les sens n'arrivent « pas sans intermédiaires à la connaissance des objets. » Or une de ces conséquences, la plus prochaine, est que toute perception est une réception, et que les sens, ne recevant pas les objets eux-mêmes, en recoivent les espèces, les images. Cette déclaration est donc le premier mot d'un faux système, si ce n'est pas le dernier.

Parmi les facultés appréhensives ou réceptives figure d'abord, selon Jean de La Rochelle, le sens externe. Ensuite il place dans la même catégorie le sens interne, qu'il appelle encore le sens commun et le sens formel. C'est Aristote qui, ayant fait remarquer le caractère individuel des sens externes, a démontré la convergence de toutes les perceptions vers une sorte d'organe central auquel il a donné le nom de sens commun. Mais Avicenne, interprétant Aristote, a voulu considérer le sens interne comme n'étant pas en rapport direct avec le sens externe, et comme recevant par l'entre-

ut coloratum supra oculum, non sentitur: necessarium ergo fuit medium in quolibet sensu. »

mise de l'imagination les notions imparfaites sur lesquelles il s'exerce ; de là de graves embarras dans la distribution des rôles entre les facultés premièrement ou secondement appréhensives. C'est ce qu'on peut apprécier en lisant les explications que donne Jean de La Rochelle sur ces termes : « sens commun, sens formel. » Les voici : « Le sens formel est ainsi nommé à cause « de son union avec l'imagination, que l'on appelle « vertu formelle, soit parce qu'elle forme les notions « des choses, soit parce quelle conserve, en l'absence « des choses, les formes à elle transmises par le sens « extérieur. Voici comment Avicenne démontre cela. « Si vous voulez constater en quoi diffèrent les opéra- « tions du sens externe et celles du sens formel ou « commun, observez la chute d'une goutte de pluie et « vous verrez qu'elle suit une ligne droite ; observez « de même un corps droit dont le sommet se meut en « rond, et vous verrez qu'il forme un cercle. Cependant « il ne vous sera pas possible d'avoir une juste notion « de la ligne droite ou du cercle, si vous n'avez pas « fréquemment considéré la même chose. Or il n'est « pas possible que le sens externe voie cette chose « deux fois ; il la voit simplement quand elle est. Mais « lorsque cette chose est empreinte sur le sens com- « mun et disparait, le sens intérieur saisit là où elle « est, avant qu'elle soit effacée, la forme dont le sens « commun a reçu l'empreinte...; c'est ainsi qu'il voit « l'étendue circulaire ou en ligne droite. Ce qui n'est

(1) Folio 43, col. 2 : « Sensus formalis dicitur ratione imaginationis sibi conjunctæ, quæ dicitur virtus formalis in quantum format, sive formam receptam per exteriorem sensum, absente re, continet. Unum ponit Avicenna experimentum. Cum volumus scire differentiam operis sensus exterioris et operis sensus formalis, hoc est communis, attende dispositionem unius guttæ cadentis de pluvia et videbis rectam lineam, et attende dispo-

« pas possible au sens extérieur... (1) » En résumé, le sens commun reçoit les formes qui lui sont transmises par le sens externe ; les ayant reçues, il les conserve ; postérieurement il apprécie la ressemblance, la dissemblance de toutes les empreintes par lui conservées; finalement il recueille de cette comparaison les notions générales de l'étendue circulaire, de la grandeur, du mouvement, du repos, du nombre, etc., etc. Voilà bien des opérations attribuées au sens interne. Évidemment il y a confusion. Les analyses psychologiques d'Aristote sont parvenues à Jean de La Rochelle avec des surcharges d'observations physiologiques. Sans ces éclaircissements il les eût peut-être facilement comprises ; ils n'ont servi qu'à les lui rendre obscures. L'influence des médecins arabes se fait sentir dans tout le passage cité. Elle est bien plus manifeste encore dans la phrase suivante : *Sensus communis est vis ordinata, nata in pura concavitate cerebri* (1). Aristote n'est en rien responsable de telles inventions ; elles sont d'Avicenne ou plutôt de Galien. Mais c'en est assez sur le sens interne ; sortons de la concavité cérébrale où, dit-on, il réside, et suivons Jean de La Rochelle dans les autres régions de l'entendement.

sitionem alicujus recti cujus summitas moveatur in circuitum et videbitur circulus. Impossibile autem est ut apprehendas lineas aut circulum, nisi illam rem sæpius inspexeris. Impossibile autem est ut sensus exterior videat eam bis, sed videt eam ubi est. Cum autem describitur in sensu communi et removetur, antequam deleatur forma quæ descripta est in sensu communi apprehendit eam sensus interior illuc ubi est; apprehendit eam etiam sensus communis quia esset illuc ubi fuit, et quia esset ubi est, et ita videt extensionem circularem aut rectam. Hoc autem impossibile est fieri sensu exteriori ; sed sensus communis formalis apprehendit illa duo, quamvis destructa sit illa res. Hac ratione ergo dicitur sensus formalis, secundum Avicennam. Aliis vero placet ut sensus communis formalis dicatur ratione suæ propriæ apprehensionis, quæ est sensilium communium, quæ sunt magnitudo, motus, quies, numerus et cætera.

(1) *Ibid.*

Le sens interne est reconnu capable de produire quelques notions simples, comme celles de la ligne droite, de l'étendue circulaire ; mais il n'a pas encore été question de la notion pure, dégagée de toutes les conditions de la matière, à laquelle appartient proprement le nom de notion abstraite. Cette notion, qui nous la donne ? Ce n'est pas le sens interne ou formel, en qui se résument et s'achèvent toutes les opérations de la sensibilité. Nous la devons à une autre énergie de plus noble nature, qu'on appelle l'intelligence. Avant de décrire les fonctions particulières de cette énergie, notre docteur se demande où elle siège, et, ayant dit qu'on ne saurait la placer dans le cerveau, domaine du sens interne, ni dans aucune partie du corps, il déclare qu'elle est tout entière dans le corps tout entier, *in toto corpore tota, hoc est perfecta* (1). C'est une conclusion dont les termes sont au moins bizarres. Il s'agit ensuite de définir l'objet de l'énergie intellective. Cet

(1) Folio 52, recto, col. 2. « *De organo virtutis intellectivæ.* Quæreret ergo aliquis in principio de organo virtutis intellectivæ, seu in qua parte operetur et sit. Si enim in nulla parte corporis operetur, non verum esset esse in corpore. Si vero operetur in aliqua parte corporis, erit habens aliquam partem ut organum in corpore. Contra. Omnis virtus operans per organum operatur secundum proprietatem organi et possibilitatem tantum, ut visiva virtus quæ operatur per occultum organum et operatur secundum proprietatem et possibilitatem tantum, verum non judicat de sapore et sono, sed de colore, quod color pertinet ad naturam organi visus tantum .. Nulla ergo virtus operans et cognoscens per organum corporale est cognosciva, nisi tantum corporalium. Si ego virtus intellectiva intelligeret per organum corporale, intelligeret tantum corporalia et non spiritualia. Præterea opera virtutis intellectivæ est semper per abstractionem a motu et mobilibus conditionibus ; sed omnis operatio est secundum naturam virtutis a qua egredi tur ; ergo virtus intellectiva est abstracta a motu ; non ergo habet organum corporale, vel mobile, in corpore assignatum... » Suivent d'autres preuves, toutes concordantes. Voici enfin la conclusion de ce chapitre : « Dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore, eo quod determinaret sibi partem corporis, quum nullius partis corporis est actus seu perfectio, quemadmodum visiva virtus oculi et auditiva auris et cætera, sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta, quemadmodum patet ex prædictis. »

objet est, dit-on, purement intelligible. Oui, sans doute, mais entre les objets intelligibles il est nécessaire d'établir une distinction. D'une part, en effet, il y a ceux qui sont tels par leur propre nature, comme Dieu, les anges, l'âme humaine, ainsi que les facultés, les énergies, les sciences dont cette âme est le sujet (1), et, d'autre part, il y a les intelligibles nullement naturels, purement conceptuels, qui sont créés par le moyen de l'abstraction. Sur ceux-ci voici comment notre docteur s'explique : « Les formes qui sont abstraites « par la réflexion sont les formes au moyen desquelles « on connaît les choses corporelles et ce qui a ces « choses pour fondement. En effet l'intelligence étant « supérieure par sa nature aux choses corporelles, elle « a cette merveilleuse faculté de dégager les formes de « ces choses et de s'en saisir. Elle les dégage d'abord « des sens, ensuite de l'imagination, enfin de toutes « les conditions du mouvement ; ce qui donne la figure, « la situation, etc., etc. Ainsi, étant mises de côté « toutes les conditions de la matière et de l'existence « individuelle, elle les reçoit abstraites, universelle- « ment communes, immuables, comme le sont le genre, « l'espèce, la différence, le propre, l'accident. Cepen- « dant cette abstraction ne s'opère pas réellement ; « elle est simplement conceptuelle. Voici quelle est, « suivant Avicenne, l'échelle de l'abstraction. Le sens « extérieur, la vue, par exemple, ne reçoit pas la for- « me vraie du corps mobile ; il reçoit l'image de cette

(1) Il faut remarquer ici cette assimilation des facultés et des sciences à des choses. Des logiciens plus déliés, les scotistes, définiront *la chose, res,* ce qui existe en soi-même, dans la nature, hors de ses causes, tandis qu'ils donneront simplement le nom de *réalités, realitates,* à leurs êtres réels n'existant pas en eux-mêmes, mais existant au sein de leurs sujets, comme l'intellect et la volonté. Voir Philippe Faber, *Tract. de formalitatibus*, c. I.

« forme, ou une autre forme qui lui ressemble ; et
« pourtant il ne la saisit qu'en présence du corps mo-
« bile ou de la forme qui subsiste en ce corps ; mais le
« sens interne, qu'on appelle aussi l'imagination, a une
« puissance d'abstraction bien plus grande, puisqu'il
« considère la forme même en l'absence de la matière...
« Le jugement franchit encore un peu ce degré de
« l'abstraction... Enfin l'énergie intellective saisit la
« forme corporelle, la dégage de la matière, de toutes
« les circonstances matérielles, de la particularité
« même, et la contemple pure, simple, universelle...
« Voici donc en quoi diffèrent les degrés de l'abstrac-
« tion quant à la forme des corps. Au premier degré
« l'opérateur est le sens, au second l'imagination,
« au troisième le jugement, au quatrième l'intelli-
gence... (1). » Il manque dans ce fragment une bonne

(1) Folio 52, verso, col. 1 : « Formæ quæ sunt per considerationem abstractæ, sunt formæ quibus cognoscuntur corporalia et ea quæ in corporibus fundantur. Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporalibus, et potestatem habet super corporeas formas miro modo, et abstrahendi eas vel apprehendendi ; abstrahit enim eas primo a sensibus, præterea ab imaginatione et conditionibus mobilibus omnibus, ut figura, situs et hujusmodi, et, sic expoliatis omnibus conditionibus materiæ et singularis subsistentiæ; accipit eas abstractas et universales communes, immutabiles, ut genera, species, differentias, propria, accidentia. Abstractio autem ista fit non actione, sed consideratione. Ordinem autem abstractionis formæ corporalis, secundum Avicennam, est dividere hoc modo : sensus enim exterior, ut visus, non suscipit formam quæ est in motu, sed similitudinem, vel ei similem ; tamen non comprehendit eam nisi præsente motu, vel forma existente in motu ; sensus vero interior, vel imaginatio, abstrahit formam majore abstractione, quia comprehendit formam etiam absente materia ; videlicet cum imaginatio non denudat ipsam formam ab accidentibus materiæ, ut figura, situs et hujusmodi, sub quibus comprehendit eam. Æstimatio autem parum transcendit illum ordinem abstractionis ; apprehendit enim formas quæ sunt intentiones sensilium, non secundum se similitudinem habentes cum formis mobilibus, ut bonitas, malitia, conveniens et inconveniens ; sed tamen non apprehendit æstimatio hanc formam expoliatam ab omnibus accidentibus materiæ, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum naturam propriam, et per comparationem ad formam sensilem imaginativam, sicut

définition de la puissance intellective ; mais on y trouve du moins, très clairemnt résumée, la doctrine de Jean de La Rochelle sur les opérations de l'âme. Toute opération de l'âme a pour fin la génération d'une forme. Comme elle opère par voie d'abstraction, on dit qu'elle reçoit et non pas qu'elle perçoit une forme. Mais il n'importe ; quand l'âme reçoit, elle perçoit, puisqu'aucune réception ne peut avoir lieu sans un acte de l'âme. Ce qui doit avoir des conséquences beaucoup plus graves, c'est la thèse des formes. Remarquons l'ordre suivant lequel se succèdent les opérations de l'âme mise en rapport avec l'objet externe, et suivant lequel les formes viennent des formes. Au premier degré de la sensation est la forme sentie ; au deuxième, la forme imaginée ; au troisième la forme jugée ; au quatrième, la forme intellectualisée. On ne faisait que soupçonner, au XII[e] siècle, cette doctrine psychologique ; enseignée, durant tout le XIII[e], au nom d'Aristote, et d'ailleurs placée sous la protection du docteur le plus considérable de l'Église latine, saint Augustin, elle ne peut manquer de faire fortune, c'est-à-dire de troubler beaucoup d'esprits.

Jean de La Rochelle ne s'est prononcé, dans son traité *De l'âme*, ni sur l'universel avant les choses, ni sur l'universel au sein des choses. Il a simplement exposé son opinion touchant l'universel après les choses;

patet ex prædictis. Virtus vero intellectiva apprehendit formam corporalem et denudat a motu et ab omnibus circumstantiis materiæ, et ab ipsa singularitate, et sic apprehendit ipsam nudam et simplicem et universalem, sicut cum apprehenditur homo qui prædicatur de pluribus ut una communis natura, et sequestrat eam intellectus ab omni qualitate et quantitate, situ, ubi et singularitate. Nisi enim sic consideratione denudaretur, non posset intelligi ut communis quæ diceretur de omnibus. Hæc ergo est differentia in ordine abstractionis formæ corporis : primo in sensu, secundo in imaginatione, tertio in æstimatione, quarto in intellectu. »

ce qui ne permet de faire aucune conjecture sur ses opinions en ce qui regarde les autres modes de l'universel. Il est bien vrai que les réalistes et les nominalistes rigides ne sont même pas d'accord sur la nature de l'univers conceptuel. Ceux-ci le définissent une simple notion du sujet pensant ; ceux-là prétendent que c'est une forme objective, une entité créée par l'abstraction pour être conservée dans le trésor de la mémoire,une image permanente qui doit tenir lieu de l'objet absent pour toutes les opérations ultérieures des facultés intellectuelles. C'est bien là ce que pense Jean de La Rochelle. Cependant on ne saurait en conclure qu'il eût admis toute la série des fictions réalistes. Albert-le-Grand, saint Thomas et les autres philosophes de leur parti s'exprimeront sur les universaux *ante rem* et *post rem* en des termes qui seront à peu près ceux de Duns-Scot, et pourtant ils ne voudront pas être comptés parmi les réalistes, ou, du moins, ils seront si persistants à répudier les erreurs les plus chères à l'école réaliste qu'on ne pourra les ranger dans cette école sans tenir compte de leurs grandes réserves. Jean de La Rochelle nous apprend donc, dans son traité *De l'âme* qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Ockam, mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scot contre saint Thomas.

Ce qu'il s'abstient de nous dire n'est pas, il est vrai, ce qu'il nous importait le plus de savoir. Nous aurions entrepris avec moins d'ardeur la lecture difficile du manuscrit de Saint-Victor, si nous n'avions pas eu l'espoir d'y trouver autre chose qu'une profession de foi plus ou moins réaliste. Un franciscain, auditeur d'Alexandre de Halès, n'aurait pas été nominaliste impunément ; son hétérodoxie aurait marqué dans

l'histoire de son ordre. Mais ce manuscrit de Jean de La Rochelle, mentionné par quelques bibliographes, laissé de côté par tous les historiens de la philosophie, avait pour titre *De anima*. Voilà ce qui nous le recommandait particulièrement. Or, après en avoir déchiffré quelques feuillets, nous y avons dès l'abord rencontré un très grand nombre de propositions vraiment philosophiques, librement péripatéticiennes, qui nous entraînaient bien au-delà de la voie fréquentée par Guillaume d'Auvergne. Aussitôt après s'être offerte à nous une description des facultés de l'âme, qui nous initiait à cette théorie des espèces dont l'importance nous avait été signalée par les véhémentes censures d'Antoine Arnauld et du docteur Reid. Cela ne pouvait qu'ajouter à notre curiosité déjà fort excitée. Nous avons alors curieusement interrogé tous les chapitres de l'ouvrage, et, s'ils ne nous ont pas présenté beaucoup d'opinions originales, du moins y avons-nous trouvé les principaux articles de la doctrine que vont exposer avec plus d'abondance Albert-le-Grand et saint Thomas. A ce titre, le manuscrit de Saint-Victor méritait bien d'être exhumé de la tombe poudreuse où M. Daunou l'avait si dédaigneusement laissé dormir.

CHAPITRE XI.

Albert le Grand. Sa logique.

Les mystiques continuent à signaler les périls de la foi. Dans l'Église officielle, les esprits sont partagés entre les savants et leurs détracteurs. L'intervention du pape Grégoire IX en faveur des études profanes n'a pas satisfait tout le monde. Il y a des évêques qui n'hésitent pas à dire : Quand ces études n'auraient pas d'autre inconvénient que de rendre notre gouvernement plus difficile, il ne fallait pas les encourager. Les alarmes des chanceliers sont plus grandes et leurs plaintes plus vives. Particulièrement chargés de surveiller les écoles et de réprimer les écarts de la philosophie, les chanceliers ne cessent d'avertir, de menacer. Écoutons le célèbre chancelier de Paris, Eudes de Chateauroux. Ayant cité le verset de Job : *Numquid ad præceptum meum elevabitur aquila ?* il le commente en ces termes dans un sermon : « Hélas ! oui, « les aigles de notre temps se sont élevés contre le pré- « cepte du Seigneur. Que faut-il entendre par ces « aigles, sinon ces hommes lettrés qui, doués d'une in- « telligence vive et subtile, pénètrent jusqu'aux pro- « fondeurs du tabernacle, je veux dire aux plus hautes « régions du ciel. Ne sachant pas s'imposer la mesure

« de la prudence, ils en savent plus qu'il n'en faut sa-
« voir, et puis, élevant leurs yeux vers les trésors de
« la sagesse, qu'il ne leur est pas donné de posséder,
« ils s'évanouissent dans leurs vaines pensées. Révol-
« tés contre le précepte du Seigneur, ils franchissent
« les limites fixées ; s'élevant contre la science du Sei-
« gneur, ils s'efforcent d'apprécier selon des raisons
« humaines, naturelles, ce qui dépasse l'intelligence de
« l'homme, et, tandis qu'ils croient, montés vers le
« ciel, avoir appris les choses d'en haut, ils sont
« descendus jusqu'aux abimes de l'erreur pour s'être
« écartés de la foi des humbles (1)». Mais ces déclamations tant de fois entendues produisent maintenant peu d'effet ; si vives que soient les àlarmes de quelques évêques et de quelques chanceliers, le goût de la science se propage un peu partout, particulièrement dans les ordres nouveaux. Une des causes principales du progrès de la science sera même la rivalité de ces ordres. Les franciscains ayant pris les devants avec Alexandre de Halès et Jean de La Rochelle, les dominicains, jaloux de leurs succès, vont s'efforcer de les atteindre. Ils les atteindront et les dépasseront aussitôt qu'ils auront eu la bonne fortune de recruter un confrère tel qu'Albert-le-Grand.

Albert, né en 1193, à Lavingen, en Souabe, de l'antique famille des comtes de Bollstœdt, fit ses premières études dans le château de ses pères, où il apprit les éléments de la grammaire, de la rhétorique et des sciences. Mais cet enseignement superficiel ne pouvait contenter un esprit si curieux d'aller au fond de tous les mystères. Suivant quelques biographes, Albert vint

(1) *Sermo* Odonis, episc. Tuscul., dans le numéro 16,471 de la Biblioth. nation., fol. 91, verso.

terminer à Paris le cours de ses études bien ou mal commencées ; cela n'est pas néanmoins assez prouvé. S'il fut alors conduit à Paris, il n'y séjourna guère. L'honneur d'avoir formé ce glorieux maître est attribué communément à l'école de Padoue. Il était, dit-on, à Padoue, lorsquil fut rencontré par Jordan le Saxon, général de l'ordre des Prêcheurs. A une grande éloquence Jordan joignait une rare énergie ; il enlevait la multitude par ses discours ; il dominait bientôt par l'autorité de ses conseils les jeunes gens qu'il formait le dessein d'associer à son entreprise. Albert, alors âgé de vingt-huit ans, se faisait déjà remarquer par la variété, par l'étendue de ses connaissances. Jordan ne négligea rien pour l'attirer et le captiver. Il y réussit et l'héritier des comtes de Bollstœdt quitta l'épée pour prendre l'habit des religieux de Saint-Dominique.

C'est là, du moins, ce que rapportent les historiens. Suivant Roger Bacon, Albert serait entré dans l'ordre beaucoup plus jeune, *puerulus*, ses supérieurs l'auraient appliqué dès son enfance à l'étude de la théologie, et il aurait ensuite appris la philosophie sans aucun maître, dans les livres(1). Roger Bacon n'est pas ordinairement un narrateur fidèle ; ses témoignages doivent toujours être contrôlés. On peut néanmoins le croire quand il dit que, parmi les religieux de son ordre, Albert étudia le premier et le premier enseigna la philosophie. Dès qu'il fut jugé capable d'instruire les autres, c'est à Cologne qu'il fut d'abord envoyé. Il y eut un grand succès. Quel profit il avait, disait-on, retiré de ses lectures et de ses voyages ! Combien le

(1) Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 354.

cercle étroit des études conventuelles allait, avec lui, s'agrandir ! Le couvent de Paris ayant manifesté le désir de posséder un tel maître, Albert lui fut envoyé, les uns disent en 1245, les autres en 1248. Il y fut chargé d'exposer les *Sentences* aux jeunes religieux de son ordre. Mais les plus vieux eux-mêmes étaient avides de l'entendre, tant sa méthode était originale, tant il savait de choses jusqu'alors ignorées. Il s'en rencontrait plus d'un à qui ce prodigieux savoir inspirait un étrange soupçon : puisque Dieu n'avait encore révélé tant de secrets à aucune de ses créatures, était-il bien certain que le frère Albert n'eût pas reçu les confidences du malin esprit ? Ce soupçon donna cours à diverses fables, qui sont devenues des légendes populaires. Pour nous en tenir aux témoignages de l'histoire, ils nous apprennent que de tous côtés on accourait à ses leçons, que tous les nouveaux docteurs voulaient enseigner suivant sa méthode et propager sa doctrine ; enfin, que personne n'avait encore, depuis l'ouverture des écoles, obtenu tant d'applaudissements. On avait dit de Jordan le Saxon : « N'allez « pas aux sermons de frère Jordan ; c'est une cour« tisane qui prend les hommes. » La parole d'Albert avait le même charme, la même séduction ; mais, ainsi que les premiers missionnaires de son ordre, il ne travaillait pas à relever les consciences courbées par le doute, à gagner des hérétiques ou des barbares à la cause de l'Évangile ; son génie à la fois inquiet et enthousiaste le portait à faire une autre propagande. Il ne prêchait pas, il enseignait ; il appelait les intelligences à l'étude de la philosophie, et, croyant sans doute servir efficacement les intérêts de la foi, il exerçait, il fortifiait contre elle son éternelle ennemie, la raison.

Après avoir, pendant trois années, occupé la chaire principale du couvent de Saint-Jacques, Albert fut rappelé chez ses frères de Cologne. Parmi les maîtres de son ordre, aucun ne lui disputait plus le premier rang. Guillaume de Hollande, qui venait d'être couronné roi des Romains, voulut, en passant par Cologne, être conduit devant un homme dont toutes les voix proclamaient le mérite extraordinaire. La réception qui lui fut faite par notre docteur lui prouva, dit-on, qu'il n'avait pas été trompé par les récits de la renommée. Elevé par la diète Worms aux fonctions de provincial d'Allemagne, Albert alla visiter les couvents de sa juridiction. Dans ces couvents étaient enfouis des manuscrits anciens, négligés par l'ignorance, proscrits comme profanes par le faux zèle. Albert se faisait conduire partout où quelque religieux lui signalait un de ces monuments de l'antique sagesse, gourmandait l'ignorance et le fanatisme, et, dégageant avec respect les précieux volumes de la poussière qui les couvrait, les copiait ou les faisait copier par les compagnons de son voyage. Il fit ensuite une excursion en Pologne, allant y prêcher de nouveau l'Évangile tombé dans l'oubli. Cette mission achevée, le pape Alexandre IV lui donna l'ordre de venir en Italie, réclamant son avis sur une question qui passionnait alors beaucoup d'esprits.

De graves dissentiments s'étaient élevés entre les régents de l'université de Paris. Les séculiers, trop jaloux des succès obtenus par les réguliers, portaient d'ailleurs contre eux de justes plaintes. En instituant l'université, les papes l'avaient soumise à des lois que les réguliers affectaient de violer, alléguant leurs propres privilèges. Ils se faisaient surtout un point d'honneur de ne pas reconnaître l'autorité des chefs élus, de

ne jamais entendre leurs remontrances, de n'obéir jamais à leurs mandements. C'est pourquoi ceux-ci, résolus à châtier cette révolte, avait mis en interdit les chaires des réguliers. De là procès en cour de Rome. Albert plaida la cause de ses confrères, la gagna, et fut nommé, ce procès terminé, maître du palais. Le pape espérait, en lui donnant un si noble emploi, l'attacher pour toujours à sa personne ; mais cet espoir fut trompé. Au milieu des splendeurs de la cour romaine, le maître du palais eut trop souvent l'occasion de regretter son humble cellule. Il n'était pas de ceux qui ont le goût des affaires ; il était, au contraire, de ceux qu'elles importunent, et, l'accablant chaque jour de nouveaux soucis, elles le rendaient chaque jour plus impatient d'aller retrouver ses livres, reprendre le cours de ses études et de son enseignement. Ayant rencontré dans un de ses anciens auditeurs, le jeune Thomas d'Aquin, un homme capable de représenter dignement à Rome la cause de son ordre, il prit congé du pape, déposa les insignes de la maîtrise et revint occuper sa chaire à la maison de Cologne.

Il ne lui fut pas permis d'y demeurer longtemps. L'année suivante, Alexandre IV l'envoya gouverner l'église de Ratisbonne. Il résista d'abord et fut vivement encouragé dans cette résistance par son général, Humbert de Romans. Celui-ci lui écrivait : « On dit que « vous allez accepter le gouvernement d'un évêché. « Quand on pourrait le croire du côté de la cour, quel « serait celui qui, vous connaissant, se laisserait per- « suader qu'à la fin de votre vie vous voulussiez met- « tre cette tache à votre gloire et à celle de l'ordre, « que vous avez tellement augmentée ? Songez-y, mon « cher frère, qui, non-seulement des nôtres, mais de

« toutes les religions pauvres, résistera désormais à « la tentation de passer aux dignités, si vous y succom- « bez? Votre exemple ne servira-t-il pas d'excuse?» Venant du successeur de Jordan le Saxon, ces conseils étaient un ordre. Albert n'avait pas d'autre dessein que d'obéir à son général. Il connaissait, d'une part, toutes les obligations de la vie religieuse ; il avait appris, d'autre part, que la grandeur marche toujours accompagnée par des ennuis sans nombre; jamais il n'avait recherché, jamais il n'avait aimé que la solitude et la liberté. Cependant, de son côté, le pape commandait aussi, et il fallait se soumettre au pape ou causer un grand scandale dans l'Église. Albert ne refusa pas l'évêché de Ratisbonne; mais après l'avoir occupé trois ans, il crut avoir assez témoigné sa déférence pour le saint-siège, et résigna ses pouvoirs entre les mains d'Urbain IV. On le vit alors revenir à Cologne, rentrer dans sa cellule, courber de nouveau sur les livres d'Aristote sa tête blanchie par les années, et de nouveau convier la jeunesse à venir l'entendre. Il mourut le 25 novembre de l'année 1280, à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

Nous aurions voulu raconter en des termes moins brefs la vie si bien employée du célèbre fondateur de l'école dominicaine. Dégagée de toutes les fictions de la légende, cette biographie eût encore été pleine d'intérêt. Mais nous avons tant à dire sur les livres d'Albert, sur son enseignement, sur sa doctrine, que nous avons dû nous résigner à rapporter sommairement ce qu'on peut lire ailleurs. L'énumération des ouvrages laissés par Albert-le-Grand ou publiés sous son nom, en vingt-et-un volumes in-folio, n'occupe pas moins de douze pages dans l'histoire des écrivains de son ordre (1).

(1) Quétif et Échard, *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 171 et seq.

Nous ne saurions ici la reproduire. Les contemporains d'Albert l'ont nommé le Docteur universel, et à bon droit ; de tous les problèmes qui, de son temps, appartenaient au domaine de la science, il n'en est pas un qu'il n'ait abordé. Il a mérité qu'un de ses auditeurs, Ulric de Strasbourg, dit de lui : *Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit* (1). Entre ces travaux si divers, entre ces traités si nombreux sur toutes les questions scolastiques, il existe un lien, une direction commune ; ce qu'on appelle, de nos jours, une synthèse (2). Nous la rechercherons ; mais auparavant nous consacrerons tous nos soins à présenter une analyse fidèle des livres d'Albert qui contiennent sa philosophie. Voici la liste de ces livres, qui sont, pour la plupart, des commentaires publiés séparément, ou insérés dans le recueil de ses Œuvres : *De Prædicabilibus et Prædicamentis ; In Logicam; Super sex Principia Gilberti Porretani ; In librum Perihermenias ; Elenchorum libri II ; De arte intelligendi ; De modo opponendi et respondendi ; De principiis motus ; De Physico auditu ; De Generatione et corruptione ; De Juventute et Senectute ; De Spiritu et respiratione ; De Morte et Vita ; De nutrimento et nutribili ; De Cœlo et Mundo ; De natura locorum ; De causis proprietatum elementorum ; De passionibus aeris; De principiis motus progressivi ; Libri Meteororum ; De mineralibus ; De animalibus ; De Anima ; De natura et immortalitate animæ ; De conditione creaturæ rationalis ; De Somno et Vigilia ; De Sensu et Sensato ; De Memoria et Reminiscentia ; De unitate intel-*

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 333.

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 183.

lectus contra Averrhoem; De Intellectu et intelligibi; Metaphysicæ libri X; De causis et processu universitatis; Libri Ethicorum; Politicorum libri; Summa de creaturis. Ce sont là les œuvres philosophiques d'Albert-le-Grand.

On soupçonne déjà ce que contiennent les volumes auxquels se rapportent ces titres. C'est Aristote tout entier qu'Albert possède et qu'il vient lire, interpréter devant ses auditeurs. Tel est même son goût, telle est sa passion pour le philosophe de Stagire, qu'on l'appellera le « Singe d'Aristote, » qu'on l'accusera d'avoir introduit ce payen jusque dans le sanctuaire du Christ, et de lui avoir attribué le siége principal au milieu du temple. Voici ce que Jacques Thomasius dit à ce sujet: *Neque contemnendum quod Danæus observavit, Albertum Magnum fuisse qui philosophiam profanam, Aristoleticam puta, jam pridem in limen sanctæ theologiæ a superioribus introductam, in adyta ipsa sacrarii Christi intromiserit, illique in ipso templo principalem sedem collocaverit* (1). C'est un réquisitoire passionné ; il ne faut pas en accepter tous les termes. Les droits de la raison étaient méconnus ; au nom de la raison, Albert a protesté contre l'aveuglement de l'ignorance. Est-ce là son crime? A notre avis, c'est là

(1) Jac. Thomasius, *De doctor. scolast. disert. hist.;* Lipsiæ s. d. (1676), in-4°. Tennemann cite le passage suivant de la *Chronique* de Langius, ad ann. 1258 : « Ob amplitudinem omnifariæ doctrinæ *Magnus* dictus fuit, in omni philosophia peripatetica peritissimus. Hinc et a plerisque *Simia Aristotelis* appellatus est, qui, nimium vino sæcularis scientiæ ebriatus, sapientiam humanam, ne dicam philosophiam profanam, divinis litteris copulare ausus est, quique dialecticam contentiosam, spinosam et garrulam sacratissimæ et purissimæ non timuit permiscere theologiæ, novum et philosophicum modum sacras docendi et explanendi litteras suis tradens sequacibus, theologistarum sectæ, quæ ab eo Albertistarum dicitur, dux et monarcha excellens. » Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 488.

sa gloire. On nous signale quelques pages véhémentes dans lesquelles M. Buchez déplore les effets de cette propagande rationaliste, qui, dit-il, vint, au XIII[e] siècle, altérer le dogme en prétendant l'expliquer (2). Mais, puisqu'au sentiment de M. Buchez ce fut une si monstrueuse alliance que celle de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne, il aurait dû, ce nous semble, remonter le cours des âges, et, avec Georges Rosenmüller, dénoncer la plupart des Pères comme ayant déjà perverti le dogme chrétien par des mélanges profanes. Où cette critique a-t-elle conduit Georges Rosenmüller? Où pouvait-elle conduire M. Buchez? A professer que la théologie et la philosophie sont incompatibles. Or, n'est-ce pas, en d'autres termes, mettre la religion hors du sens commun?

Il y a, dans toute théologie, comme nous l'avons déjà dit, deux choses qu'il faut distinguer. Pour parler ici la langue d'Aristote et de nos scolastiques, ces deux choses sont le sujet et l'accident. Le sujet de la théologie est, il faut bien le reconnaître, le sujet de la philosophie ; c'est un domaine commun. Quand donc il arrive que, sur ce domaine, les raisonnements des philosophes ébranlent, déconsidèrent les conclusions des théologiens, cela, sans doute, est fâcheux pour les gens dont l'intérêt est de perpétuer l'ignorance ou l'erreur; mais la cause de ces gens n'est pas, à notre avis, très-respectable. L'accident, en théologie, c'est le détail des symboles consacrés. Les religions, les moindres sectes ont, à cet égard, des préférences opiniâtres, et c'est par cela surtout qu'elles diffèrent. Notre opinion est que la philosophie n'a pas à s'in-

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil.*, t. II, p. 119. — M. Buchez, *Européen*, n° 9.

quiéter de ces divers symboles ; en travaillant à justifier les uns ou les autres, elle ne peut que se créer de grands embarras. Mais que reproche-t-on si durement à notre docteur ? A-t-il, suivant l'exemple périlleux de Bérenger ou de Gilbert de La Porrée, disserté sur les mystères en des termes nouveaux pour des oreilles catholiques ? Il a beaucoup écrit, et avec assez de liberté ; qu'on signale donc, dans l'immense recueil de ses œuvres, un seul passage suspect d'hétérodoxie ! On n'en signale aucun. Peut-être a-t-il osé prétendre que, sur les questions communes, c'est à la philosophie qu'il faut s'en rapporter, quand la théologie refuse de souscrire à ses décisions ? On sait déjà que nous ne voudrions pas blâmer cette audace. Mais Albert a toujours été de son siècle et de sa robe, et jamais sa raison n'a troublé sa foi : « Quand « il s'agit des choses divines, la foi, dit-il, vient avant « l'intelligence, les autorités avant les raisonne- « ments (1). » Et, dans toutes les affaires litigieuses, il proteste hautement que les livres sacrés priment tous les autres, que la tradition est son unique règle. A-t-il même confondu, comme nous venons de le faire, les deux sciences que M. Buchez se montre si curieux de distinguer ? Loin de là. Cette distinction, dont on se fait un argument pour le censurer, Albert y a cent fois adhéré dans les termes les plus favorables aux prétentions de l'école théologique. Si la philosophie, dit-il, est la voie de la science, la théologie est la voix de l'amour. Connaître Dieu comme l'ont connu les philosophes, c'est, il est vrai, s'élever au moyen de l'abstraction à la thèse d'une

(1) In lib. I *Sentent.*, dist. II, art. 10 ; dist. III, art. 3.

cause première ; mais on n'apprend qu'en théologie quelles sont les perfections de Dieu, quelles sont ses ordonnances, comment il aime et comment il veut être aimé, comment sa miséricorde égale sa justice, comment il faut vivre pour lui rendre hommage et mériter le salut promis aux justes (1). Est-ce là le langage d'un homme qui s'est laissé mettre en servitude par la logique, et qu'elle a conduit aux lieux les plus vénérables du sanctuaire en lui commandant de les profaner ? Non assurément. Tout ce qu'on doit dire à ce sujet, c'est qu'Albert, soupçonnant l'affinité du mysticisme et du scepticisme, s'est efforcé de prouver que la raison peut elle-même comprendre certaines vérités auxquelles la religion ordonne de croire. L'accusation est, on le voit, bien plus grosse que le délit.

Mais que cela suffise. Nous devons laisser de côté les gloses d'Albert sur l'Écriture et porter toute notre attention sur celles qui ont pour objet les monuments de la philosophie profane. Ici, nous le reconnaissons, il suit pas à pas Aristote, en observant sa méthode avec la plus respectueuse fidélité. Parmi tous les philosophes qu'il a pu connaître, c'est, dit-il, le premier. Il ajoute que la Providence elle-même a formé cet astre pour éclairer le monde (2). Mais la doctrine d'Albert est moins fidèlement péripatéticienne que l'est sa méthode. Quelle est donc sa doctrine ? Déclarons-le par avance, c'est, pour la logique et pour la physique, la doctrine d'Aristote tempérée par celle de Platon ; pour la métaphysique ou, en d'autres termes, pour la théologie naturelle, c'est la doctrine de

(1) In primum *Sentent.*, dist. 1, art. 4.

(2) Alb. Magn. In librum prim. *Posteriorum*, tract. 1, cap. 1.

Platon tempérée par celle d'Aristote. On peut dire des philosophes du XIII[e] siècle qu'ils ont été, pour la plupart, éclectiques, et l'ont été sans le savoir. Rechercher la vérité sans préoccupation de parti, reconnaître l'erreur où elle se trouve, constater la différence des doctrines, et faire ensuite, avec plus ou moins de succès, un grand effort pour associer les vérités éparses, en les dégageant des erreurs qui les accompagnent, voilà l'éclectisme éclairé. Or, ce n'est pas ainsi que procèdent Albert-le-Grand et ses contemporains. Ignorant l'histoire et la fortune des anciens systèmes, ils se persuadent volontiers qu'Aristote et Platon se sont pris de querelle sur des détails plus ou moins frivoles, mais que, sur les grands problèmes, ils étaient d'accord. L'anarchie des écoles grecques, l'antagonisme constant des doctrines étant des faits qui leur sont mal connus, ils supposent qu'au-dessus de toutes les sectes, au-dessus de tous les paradoxes individuels, il existait, chez les Grecs, une philosophie constitutionnelle, si l'on peut ainsi parler, une doctrine invariable dans ses données fondamentales, établie sur des prémisses consacrées par une longue tradition, et tout leur labeur tend à rechercher cette doctrine, cette philosophie. Voilà comment ils partent d'une hypothèse éclectique. Mais où les mène-t-elle? A dire beaucoup de faussetés, qu'on appellerait des tromperies si l'on n'était convaincu de leur ignorance. Ainsi, quand ils allèguent l'autorité d'Aristote, l'autorité de Platon, que font-ils? Ils attribuent à l'un ou à l'autre de ces philosophes l'opinion pour laquelle ils ont le plus de penchant, et ils n'obtiennent ensuite l'union des contraires que par la négation de toute contrariété.

Qu'on n'oublie pas cette définition de l'éclectisme scolastique. Elle importe beaucoup, car il ne faudrait pas le confondre avec cette méthode de savante conciliation qui ne manque jamais d'être recommandée quand une révolution vient de s'accomplir au sein de l'école, quand, une autorité longtemps souveraine ayant perdu son crédit, son empire, on peut craindre l'invasion du scepticisme ou du mysticisme, et l'on s'efforce de rallier, pour y mettre obstacle, les esprits qui veulent encore avoir confiance dans l'usage de la raison.

Ainsi l'on peut dire d'Albert qu'il est éclectique, mais sous toutes réserves, en distinguant ce qui veut être soigneusement distingué. Quand bientôt on verra notre docteur faire parler Platon comme Aristote, Aristote comme Platon, on n'en sera plus surpris. On se rappellera d'abord qu'il n'avait pas reçu les cahiers de l'Académie, ensuite qu'il avait entendu professer dans la chaire du Lycée non-seulement Avicenne, mais encore Averroès. Cette observation générale nous épargnera le soin de corriger une à une les erreurs historiques, nous voulons dire les erreurs d'imputation, qui sont très nombreuses dans les écrits d'Albert, et, si quelquefois notre analyse les reproduit pour être fidèle, on voudra bien croire qu'elles ne nous ont pas échappé.

C'est, en effet, une analyse que nous allons faire, car il ne suffit pas de dire qu'elles furent les opinions de notre docteur; il faut encore montrer comment il les a présentées. Albert étant, d'ailleurs, le premier des maîtres latins qui se soit proposé de discourir sur toutes les parties de la philosophie, nous devons apprendre, en étudiant séparément chacun de ses

livres, quelles étaient, de son temps, les notions acquises sur ces diverses parties de la science, et quels progrès il fit faire à l'étude, à l'enseignement. Ce ne serait donc pas assez que de l'interroger sur les trois questions de Porphyre. Cependant nous les aurons constamment présentes à l'esprit, même en poussant plus loin notre interrogatoire. Elles sont en scolastique le fil d'Ariane ; elles ramènent au droit chemin toutes les fois qu'on est sur le point de s'en écarter. Ainsi nous ne voulons franchir par aucun côté ce qu'on appelle les frontières naturelles de la philosophie ; mais ayant la plus grande curiosité de connaître tout ce qu'Albert enseignait comme philosophe, nous nous arrêterons volontiers aux détails, et certainement on nous en saura gré, car cette curiosité doit être partagée.

Parmi les écrits philosophiques d'Albert, lequel lirons-nous le premier ? Dans cette incertitude, nous lui demanderons d'abord quelle est son opinion sur l'objet de la science, quelles en sont les diverses parties, et quelle place doit être assignée à chacune d'elles.

A cette question : Qu'est-ce que la philosophie ? Albert répond : C'est la science des sciences, l'art des arts ; elle a pour objet tout ce qu'il est permis de savoir, *quidquid est scibile*. On la divise en deux sections principales : la philosophie réelle, *philosophia realis*, qui traite de toutes les entités physiques ou métaphysiques, de Dieu, de l'univers, de l'homme, et la philosophie morale ou pratique, *philosophia practica*, dont la fin est d'instruire l'homme de ses devoirs et de ses droits. Il n'y a rien de nouveau dans cette division. Après les Arabes, Michel Scot l'avait remise en honneur, comme

appartenant à la tradition de l'école péripatéticienne (1). Vient ensuite la distinction des études qui se rapportent à chacune des sections principales de la philosophie. A la philosophie réelle (nous laissons de côté la philosophie pratique) appartient d'abord la métaphysique, ou transphysique, encore nommée philosophie première. Comme elle a pour objet l'être en soi, l'être connu comme une pure essence, abstraction faite du mouvement et de la matière, il n'y a pas de questions supérieures à celles de son domaine. Après la métaphysique, il convient de placer la science mathématique, qui considère l'être, et non pas un être déterminé, dans les rapports qu'il peut avoir avec le mouvement et la matière sensible. La dernière des parties de la science est la physique, qui traite des êtres selon leur manière d'être actuelle au sein de la matière sensible. Telle est la succession normale des parties de la philosophie réelle. Cependant, comme l'intellect humain recueille les premiers éléments de toute science par les organes du corps, Albert déclare qu'il commencera l'enseignement de la philosophie par la physique, pour traiter ensuite des mathématiques, et enfin de la métaphysique, la science de Dieu, *metaphysicam, sive divinam* (2). Ces définitions très-claires peuvent être acceptées au nom d'Aristote.

Dans la classification d'Albert, on l'a sans doute remarqué, ne figurent ni la logique ni la psychologie. C'est qu'elles ne sont pas, suivant Albert, des parties principales de la philosophie. Ainsi, dit-il, la psychologie n'est qu'une subdivision de la phy-

(1) Vincent. Bellov. *Specul. doctrin.*, lib. I, c. XVI.
(2) In *Physicam* Aristot. libr. II, tract. I, cap. I.

sique (1). Aristote l'avait, on le sait, dit avant lui; ce qui révolte les disciples de Descartes. Mais Descartes ne révolte pas moins les disciples d'Aristote, lorsqu'il place la psychologie dans la métaphysique (2). Cependant ni l'un ni l'autre de ces grands maîtres n'a mérité le reproche d'inconséquence ; il suffit pour le reconnaître de se mettre successivement à leurs points de vue très-divers. Il est évident, en effet, que la matière de la science, l'âme, n'est pas la même au jugement de l'un et de l'autre. Elle est métaphysique selon Descartes ; selon Aristote, elle ne l'est pas. Quant à ce qui regarde la logique, comme elle a pour objet non pas la recherche du réel, mais l'étude des procédés suivant lesquels l'inconnu va du connu vers l'inconnu, *qualiter ignotum fiat notum*, c'est, de toutes les disciplines, celle qu'il faut aborder la première, car, dépourvu du flambeau de la logique, l'esprit ne peut que s'avancer dans les ténèbres. Cependant, puisqu'elle enseigne non pas ce qui est réellement, mais ce qui est problématiquement, elle n'est pas, à bien parler, une des sections de la philosophie ; c'est un art, c'est une science spéciale, *scientia est specialis*, dont les axiômes sont de simples conjectures. La logique argumente sur le vraisemblable, pour rendre l'esprit capable d'argumenter sur le vrai quand on lui soumettra les questions physiques, mathématiques ou métaphysiques : *Logica una est specialium scientiarum ; sicut in fabrili, in qua specialis est ars fabricandi malleum* (3). Cette opinion d'Albert sur la logique ne pouvait ne pas être ultérieurement confirmée

(1) Albert Magnus, *De anima*, tract. I, cap. I.
(2) Abert. Magn. *De prædicabilibus*, lib. I, cap. II, III.
(3) Descartes, *Princip. de philosophie*, t. III des *Œuvres*; préf. p. 24.

par tous les censeurs de la méthode scolastique. La logique, dit aussi Jacques Martini, n'est pas une des branches de la philosophie : *Neque logica, sive disserendi subtilitas, philosophiæ pars est ;* elle est étrangère à la philosophie comme la rhétorique, la grammaire et la mécanique (1). Pensaient-ils autrement ces théologiens et ces naturalistes conjurés qui, de nos jours, ont décrété de réduire toute la philosophie à l'enseignement de la logique ? Non sans doute, puisque leur intention avouée était non pas d'honorer la logique, mais de supprimer la philosophie.

Nous observerons, en exposant les opinions d'Albert, l'ordre qu'il a préféré, sans toutefois l'approuver. Nous sommes, en effet, de ceux qui pensent que le premier objet de la science n'est pas l'étude des modes suivant lesquels procède la faculté de connaître allant à la recherche de la vérité, soit parmi les choses, soit au delà des choses. Il nous semble qu'il vaut mieux d'abord étudier l'instrument de cette double enquête, c'est-à-dire la faculté de connaître prise en elle même. Mais pour mieux faire comprendre la doctrine d'Albert, nous devons suivre ses traces. On attribue présentement, non sans raison, beaucoup d'importance à ce qui regarde le choix d'une méthode ; cependant, comme les voies les plus diverses, disons même les plus plus opposées, ont été pratiquées par des philosophes justement vénérés, nous ne saurions, en prenant celle-ci plutôt que celle-là, craindre d'étonner l'esprit du lecteur par quelque nouveauté. Allons donc, sans plus tarder, en logique, et voyons d'abord l'exposition étendue qu'Albert a faite de l'*Isagoge* de Porphyre. Nous y

(1) Jac. Martini, *Exercitationes metaphysicæ* lib. I. exercit. I, theorema 5.

trouverons sans doute, dès le début, sa doctrine conjecturale sur les trois modes de l'universel.

Albert énonce les trois questions de Porphyre, et fait voir qu'elles ont été différemment comprises. Traitant ensuite la première question, il expose tour à tour le sentiment des nominalistes et celui des réalistes. Voici maintenant le sien. Il y a trois manières de considérer l'universel : premièrement il est pris en lui-même, c'est-à-dire comme étant cette nature simple et invariable qui donne la raison et le nom de l'être (*universale ante rem*) ; secondement, comme étant dans l'intellect (*universale post rem*) ; troisièmement, comme ayant pour sujet ceci ou cela (*universale in re*). Comme nature simple, l'universel est véritablement en soi, et il est ce qu'il est dégagé de tout ce qui lui est contraire, de tout ce qui lui est étranger. Autre est la manière d'être de l'universel considéré comme ayant pour sujet ceci ou cela ; il est alors en acte au sein des choses particulières, et, tandis qu'il leur attribue la forme essentielle, il reçoit d'elles la substance. Il n'est plus simple, mais incorporé; il n'est plus un, mais particularisé, c'est-à-dire multiplié. Enfin, l'universel est dans l'intellect soit un rayon de l'intelligence première et souverainement active, qui le produit et l'envoie directement à l'âme humaine, soit une abstraction formée par l'intelligence passive qui le recueille (1). Ce sont là deux thèses idéologiques

(1) Universale triplicem habet considerationem, scilicet secundum quod in seipso est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam et secundum quod est in isto vel in illo. Primo quidem simplex est natura, quæ dat esse et rationem et nomen... Per hoc autem quod est in isto vel illo multa accidunt ei.., quod est particulatum et individuatum..., multiplicabile vel multiplicatum..., incorporatum. Per hoc autem quod est in intellectu dupliciter consideratur, scilicet aut secundum relationem ad intellectum intelligentiæ primæ cognoscentis et causantis ipsum,

sur lesquelles Albert s'expliquera plus tard ; il ne s'agit ici que de définitions. Or, considéré comme un rayon de l'intelligence active, l'universel est immatériel, incorporel, et, pour nous servir des termes d'Albert « il meut à l'acte l'intellect passif, de même que « la couleur meut à l'acte l'organe de la vue par la « manifestation actuelle d'un corps coloré. » Considéré, d'autre part, comme étant un effet des opérations propres de l'intelligence passive, l'universel est pareillement incorporel, immatériel, puisque cette intelligence le produit en le séparant de la matière et de toutes les circonstances individuantes. Voilà comment il faut entendre ce passage d'Aristote, au premier livre de sa *Physique* : « Il est universel pour l'intelligence ; pour « les sens, il est particulier. » C'est ce qu'Avicenne exprime aussi par ces mots : « De l'intellect vient l'universalité des formes. » En conséquence, les anciens ont reconnu trois espèces de formes : les formes qui sont avant les choses et sont les exemplaires de tous les objets existants ; les formes qui sont dans les choses et communiquent à ces choses ce qui est leur manière d'être, universelles en ce sens qu'elles s'attribuent à plusieurs, individuelles en ce sens qu'elles se particularisent au sein des choses numérables ; en troisième lieu, les formes qui sont après les choses, c'est-à-dire les formes qui, transmises à l'intelligence humaine par l'intelligence divine, ou recueillies, sans le concours de l'intelligence divine, par l'intelligence humaine, tiennent leur universalité de l'une ou de l'autre. Les premières de ces formes sont les principes des choses,

cujus radius quidam est, aut secundum relationem ad intellectum per abstractionem cognoscentem ipsum..., quod talis intellectus, secundum quod abstrahit ipsum, agit in ipso universalitatem. » *De prædicabilibus* tract. II, c. III.

les secondes les essences des choses, les troisièmes les signes des choses. D'où il faut conclure que les universaux sont en eux-mêmes de simples natures, hors de l'intellect, hors des choses, et que, de plus, ils sont en quelque manière dans les choses, en quelque manière dans l'intellect.

Quelle est donc la véritable patrie de l'universel, le lieu suprême où, séparé de la matière, affranchi des lois du mouvement, sans contact avec l'homme, avec les choses, il subsiste en l'état de pure essence? Ce lieu paraît être l'entendement divin. Mais on dit : Prouvez-nous d'abord par un témoignage certain que cet universel primordial subsiste en quelque lieu. C'est un principe admis que toute substance est une en nombre. Or être un en nombre est l'opposé d'être universellement ; donc rien ne subsiste à titre universel. Et l'on allègue en faveur de cette objection quelques passages d'Aristote et de Boëce. Il y faut répondre, suivant Albert, que la condition d'être en nombre existe seulement pour tout ce qui est en acte final, *ultimo actu*. Or, l'intellect en soi n'est pas en acte final ; il n'est pas une chose, et ne peut être, par conséquent, soumis au même principe de définition qu'un phénomène, un phénomène étant la détermination dernière, complète, de l'être en acte. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'être un en nombre ? C'est posséder une essence distincte de toute autre essence prochaine. Ainsi l'on pourrait dire que tel universel est un en nombre, puisqu'il se distingue de tel ou de tel autre universel. Mais, en vérité, le nombre se dit seulement de la matière et de l'accident. Avicenne prétend que tout ce qui se rencontre chez l'individuel est singulier. Sans doute ; mais ce qui est singulier, dans

l'individuel peut être et est universel hors de l'individuel, c'est-à-dire en soi, *secundum se*. Enfin, on dit, avec Avicenne, avec Algazel, que l'universel en soi, séparé des choses et de l'intellect, est non pas incréé, mais créé, et qui tient ce qu'il y a d'être d'une détermination actuelle de la volonté divine. Or, tout ce qui est déterminé est individuel ; donc l'universel est l'individuel. La conséquence est absurde ; mais il semble qu'on ne peut l'éviter, si l'on ne s'en tient à la définition nominaliste : tout universel est une simple abstraction de l'intellect, une notion qu'il recueille, qu'il forme, et rien de plus. A cela que répond Albert? Il répond qu'en effet toute détermination actuelle de la volonté divine est une essence individuelle. Mais qu'importe ? Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'universel pris absolument est un rayon permanent, *qui nec incipit, nec desinit*, de l'intelligence universellement agissante, c'est-à-dire de Dieu (*sunt radii luminis intelligentiæ universaliter agentis, quæ Deus est*), et non pas un phénomène, un fait, une chose qui commence et finit. Voilà une réponse préalable à la première question de Porphyre.

On voit déjà que la manière d'Albert-le-Grand ne ressemble guère à celle des docteurs qui sont venus avant lui. Ceux-ci, nous parlons des plus habiles et même des plus audacieux, recherchaient toujours des périphrases quand ils étaient obligés de conclure. Albert procède avec beaucoup plus de franchise. Non seulement il reconnaît, il avoue les difficultés que les questions lui présentent, mais, après avoir déclaré comment il faut les résoudre, il revient sur les solutions par lui-mêmes proposées, pour y faire des objections qu'il discute séparément. Cette discus-

sion achevée, il se demande si d'autres objections ne se trouveraient pas ailleurs. Il s'adresse donc alors aux interprètes, les interroge tous, arabes, latins ou grecs, et n'hésite pas à se prononcer contre eux, c'est-à-dire contre l'autorité, lorsqu'elle lui paraît en défaut. Cette méthode sera désormais celle de nos docteurs scolastiques. Saint Thomas l'a perfectionnée ; Albert l'avait inventée. Elle était encore en faveur au XVII[e] siècle, quand Descartes vint proposer la sienne.

Voici maintenant la deuxième question de Porphyre : Les universaux en eux-mêmes, *secundum se*, sont-ils corporels ou incorporels ? Ils sont corporels, suivant Platon interprété par Albert. Mais aussitôt après avoir présenté de cette façon la thèse platonicienne, Albert la combat. Le mot « corporel » se prend, observe-t-ils, de quatre manières. Ainsi l'on dit que les objets sensibles sont corporels, et cela s'entend de reste. On appelle, en second lieu, corporelles certaines formes inséparablement unies à leur sujet, comme la blancheur, la noirceur, la chaleur, etc. Si ces formes n'ont pas, il est vrai, d'étendue, de quantité propres, elles sont toutefois susceptibles de plus ou de moins dans le sujet qui les reçoit, et, par conséquent, l'étendue, la quantité peuvent se dire de ces formes. Troisièmement, on nomme aussi corporelles certaines qualités, énergies ou facultés dont le corps est le suppôt nécessaire, puisqu'elles n'existeraient pas sans lui ; par exemple, l'âme végétative, les sens, l'imagination. Enfin, la corporéité se dit encore du point considéré comme principe de la quantité corporelle. Eh bien, poursuit Albert, l'universel n'est corporel sous aucun de ces quatre modes. On s'est à bon droit servi de ces mots « forme, « essence formelle » pour désigner l'universel *in se*,

et on les a justement opposés à ceux-ci : « forme maté-« rielle, forme substantielle, » qui désignent l'universel *in re*. Toute forme première, scrupuleusement, rigoureusement distinguée des formes secondes, est une essence pure, une « raison d'être, » et non pas un corps.

Mais on fait cette objection. Toute matière étant par elle-même indivisible et immobile, ne peut être principe de quantité ; pour la diviser, l'intervention d'un principe supérieur est nécessaire. Or, il faut que ce principe soit corporel ; autrement il ne pourrait entrer en commerce avec la matière, et l'on dit en effet que le corps se divise par quantités cor porelles. Cette objection, suivant Albert, n'est pas sérieuse. Il est incontestable que telles ou telles quantités de matière, et conséquemment telles ou telles parties de tel corps déterminé, sont des quantités, des parties corporelles ; mais le principe duquel dérive soit l'espèce, soit le genre de telle quantité, par qui telle quantité circonscrite diffère de telle autre, n'est pas lui-même une quantité, un *quantum* ; il est la nature simple, incorporelle de la quantité, et ce principe n'est-il pas l'universel *secundum se* de Porphyre ? Autre objection : Ce qui, dans l'ordre de la nature, est l'antécédent, cause le conséquent. Or, suivant les Platoniciens, le *quantum* sensible a pour antécédent un *quantum* supersensible dont il procède, comme l'effet procède de sa cause. Mais toute cause est un universel ; donc, ce *quantum* supersensible est un universel, et, comme séparé de sa cause propre, comme effet déterminé, permanent, de cette cause et comme principe actuel d'autres effets possibles, il faut bien qu'il soit, dit Platon, corporel. Non pas, répond Albert ; l'argument ne vaut rien. Puisque

Platon tient tant à supposer un *quantum* supersensible qui soit le principe efficient du *quantum* sensible, on ne le chicane pas sur cette supposition. On admet ce *quantum* générateur d'un autre. Il est sans nécessité, mais il est. Eh bien ! la difficulté se trouve ainsi reculée et non pas résolue. En effet le *quantum* supersensible de Platon n'a-t-il pas lui-même pour principe formel la quantité simple, la quantité première ? N'est-ce pas cette quantité première qui répond à la définition de l'universel dont on recherche la manière d'être *secundum se* ? Et n'est-il pas évident qu'elle est incorporelle ? Voilà, dit Albert, ce que les disciples d'Aristote opposent victorieusement aux disciples de Platon, et, lorqu'il s'agit des principes, c'est la doctrine des péripatéticiens qu'il faut suivre. A cette profession de foi le philosophe ajoute, pour terminer, qu'il ne s'inquiétera pas davantage de certains sophistes auxquels il a semblé bon d'écrire avant lui « quelque chose » sur le même sujet, *qui ante nos quædam scripserunt*. Qui désigne-t-il ici ? Nous l'ignorons ; mais on peut choisir entre les réalistes ceux auxquels on préfère appliquer cette sentence dédaigneuse. Ils ont presque tous donné dans l'écart qu'Albert-le-Grand reproche à quelques-uns.

Troisième question : Comment peut-on-dire que les universaux sont ou ne sont pas séparés des objets particuliers ? Aristote semble établir, *ponere videtur*, que l'universel n'est jamais hors des particuliers. On répond, avec Platon, que l'essence pure de l'universel, ne tenant pas des particuliers la manière d'être qui lui est propre, peut être sans ces particuliers et, par conséquent, en est séparable. Mais Aristote n'a pas vraiment dit ce qu'il semble dire, et il importe de bien

comprendre son opinion. L'universel, en tant qu'universel (c'est-à-dire l'universel considéré selon sa manière d'être absolue) est assurément distinct de l'individuel en tant qu'individuel. On peut même prétendre que, pris absolument, ce sont deux contraires. Si toutefois on considère l'individuel comme étant le sujet qui reçoit et supporte cette nature commune qui est l'universel, alors on ne peut dire que l'universel est séparé de l'individuel. En effet, comme il est établi, l'universel en acte est dans le particulier, bien qu'il soit universel indépendamment de cette union au particulier; ce qu'il ne faut pas oublier, car si l'universel en soi ne pouvait être séparé de l'individuel, il ne serait pas sujet de définition, et il n'y aurait aucune science de l'individuel. Quelques-uns estiment que l'universel en soi possède l'être, mais non pas l'être complet, et qu'il se complète en s'unissant à l'individuel. Cela, dit Albert, n'est pas soutenable. L'universel en soi n'attend rien qui le complète, car il possède tout ce qui est l'être propre de l'universel, de même que l'individuel en soi n'a pas besoin d'être complété, car est ce qu'il est, c'est-à-dire l'individuel, indépendamment de ce que lui peut attribuer l'être universel. Soit! Mais cela dit, Albert s'arrête, et, sans paraître soupçonner qu'il importe de conclure avec plus de rigueur, il va répondre aux objections de ses adversaires. Continuons de parler en son nom, et achevons d'exprimer sa pensée. L'universel ayant été défini sous ces trois modes : l'universel en soi, *in seipso* ; l'universel conceptuel, *quod refertur ad intelligentiam* ; et l'universel inhérent ou adhérent à ceci, à cela, *quod est in isto vel in illo*, il est clair que, sous les deux premiers de ces modes, l'universel est séparable et séparé de l'individuel. La raison d'être de

l'universalité, l'essence de l'universel, *ratio universalitatis*, *esse universalis*, n'est pas ce qui subsiste universellement dans les êtres ; et si cette raison d'être ne s'actualise hors de sa cause qu'au sein des choses sensibles, elle est néanmoins actuelle dans sa cause, c'est-à-dire dans la pensée de Dieu. D'autre part, les notions universelles de l'esprit humain sont pareillement hors des choses sensibles. L'esprit humain les doit à l'observation de ces choses, mais elles sont en lui. Il est donc vrai que l'universel peut être considéré comme séparé de l'individuel. Platon ne peut être sur ce point contredit. Cependant on a le droit d'affirmer, avec Aristote, que tout universel actuel, réel, *in actu*, *in re*, est soit inhérent, soit adhérent à quelque sujet individuel, et qu'il n'existe dans la nature, au nombre des choses, *ratum in natura, naturatum*, aucun universel composé d'une matière et d'une forme propres, c'est-à-dire substantiellement déterminé. Si l'on admet cette assertion péripatéticienne, la question proposée se trouve résolue. Mais les docteurs qui se prétendent du parti de Platon ne l'admettent pas. Albert est donc obligé d'argumenter pour les convaincre. Quoique, dit-il, l'universel ne tienne pas du particulier sa manière d'être en tant qu'universel, il faut néanmoins reconnaître que l'universel n'existe pas au titre de substance première à part de l'individuel. Il y a plus ; l'être pris en soi, *esse per se acceptum*, de l'universel n'est pas même, à proprement parler, une substance seconde ; c'est tout simplement ce qui peut le devenir. L'homme en soi n'est pas, en effet, l'espèce humaine ; l'espèce humaine est l'homme en soi devenu substance seconde par le fait de son incorporation aux individus que nous appelons Socrate, Hippias, et

Criton. Ainsi rien n'existe dans la nature, au titre de substance première ou seconde, qui ne soit individuellement, substantiellement déterminé. Voilà ce qu'Albert déclare expressément dans plusieurs passages de son traité sur les *Prédicables: Res dicuntur singularia, quæ sola sunt ens ratum in natura* (1). L'universel est donc dans la nature, *in natura*, dans l'ordre des choses actuelles, inséparable du particulier, et il tient du particulier tout ce qu'il possède de réalité; on ne trouve pas le genre réalisé hors de ses espèces, ni les espèces réalisées hors de leurs individus: *Sicut genus non est nisi in speciebus, et species non est nisi in individuis suis*. Mais, d'une part, l'universel est immuable, permanent; d'autre part, l'individuel est variable, éphémère. Comment donc peuvent-ils s'allier l'un à l'autre? Albert répond: Assurément ce qui donne le nom et la raison de l'universel est impérissable; mais ce qui donne le nom et la raison de l'individuel ne l'est pas moins. L'universalité et l'individualité sont, en effet, deux principes, qui ne sont pas plus soumis l'un que l'autre aux vicissitudes de la matière. Mais, dans la troisième question de Porphyre, il ne s'agit aucunement de ces principes-là, dont la résidence fixe est au sein de la suprême cause; il s'agit de l'universel réel. Or, comme l'universel est, en cet état, dans un sujet, tout ce qui affecte ce sujet l'affecte lui-même; il n'est donc pas vrai que l'universel en acte soit incorruptible et permanent.

Telle est la réponse d'Albert aux trois questions de Porphyre. Que si maintenant nous laissons le livre des *Prédicables* pour prendre le livre des *Prédicaments*, nous allons encore entendre Albert disserter sur la

(1) Tract II, c. VI.

substance et les accidents les plus généraux de la substance en des termes qu'il donnera pour péripatéticiens, mais qui ne seront pas un commentaire moins libre du traité d'Aristote.

Qu'est-ce que la substance première, la substance proprement dite ? Il n'y a pas lieu d'équivoquer ici sur le texte d'Aristote : la substance première, *ab actu substandi dicta*, est le premier sujet en acte, fondement ou suppôt nécessaire de tout attribut substantiel, et il faut repéter, après le Maître, que toute substance première est un individu, comme cet homme, ce cheval (1). Qu'est-ce qu'une substance seconde ? C'est ce qui se dit substantiellement de cet homme, de ce cheval. C'est l'espèce, c'est le genre : *Secundo substantes et secundo in esse naturæ et actu subsistentes* (2). Donc la substance seconde n'est pas hors de la substance première, et, la substance première supprimée, la seconde, privée de son fondement nécessaire, l'est également : *Destructa prima substantia secundum esse, nihil remanet secundarum substantiarum vel accidentium* (3). Albert établit ces principes et les interprète avec autant de sincérité que de clarté, suivant l'esprit d'Aristote. Mais il se souvient d'avoir dit précédemment, dans son traité des *Prédicables*, que la raison d'être de la substance seconde, du genre, de l'espèce, est antérieure, comme raison d'être, à l'être particulier, c'est-à-dire à la substance première, que la substance première tient sa forme de cette raison d'être, et que, dépourvue de cette forme, elle ne serait pas. Or, comment accorder cette proposition:

(1) *Lib. de Prædicam.* tract. II, c. II.
(2) *Ibid.*, c. III.
(3) *Ibid.*, c. IV.

Toute substance seconde, ayant son fondement dans la substance première, périt quand elle en est séparée, et celle-ci : Toute substance première reçoit de l'espèce (substance seconde) ce qui la détermine, c'est-à-dire la forme par laquelle elle est ce qu'elle est ? Cela demande un complément d'explications. « En exposant, « dit Albert, notre sentiment sur les universaux, « nous nous rappelons avoir déclaré que les essences « antérieures (*superiora*) n'ont pas une substance « propre dans la nature, qu'elles ne possèdent pas « l'être actuel, et qu'elles ne parviennent à ce degré « final de l'être qu'au sein des choses individuelles, « seules naturellement douées de ce qui complète « l'être ; nous avons dit, en outre, qu'être en genre, « en espèce, c'est être encore en puissance, c'est « être, en d'autres termes, confus, indéterminé, « *indeterminatum et confusum et fluidum ;* ce qui « signifie que, si les individus cessent d'être, l'uni- « versel ne possède plus dans la nature l'être « déterminé (1). » Oui sans doute, voilà bien ce qu'il a dit. C'est pourquoi l'on se demande comment la la substance seconde, qui doit déterminer la substance première, n'est pourtant pas, avant elle, naturellement déterminée, et comment l'universel se trouve à la fois antérieur et postérieur à l'individuel. Cela semble, en effet, contradictoire ; mais Albert explique que cela ne l'est pas. Être en acte final, ou, pour abréger, être en acte, c'est exister substantiellement ; c'est occuper une place, un lieu propre, dans l'ordre des choses nées ou créées. Être en puissance, c'est simplement pouvoir être en acte, c'est n'être encore qu'une idée de Dieu. Or si, d'une part, rien n'existe

(1) *Lib. de Prædicamentis*, tract. II, c. IV.

subtantiellement, si ce n'est l'objet déterminé par un acte contingent de la cause libre, on peut dire avec Albert que l'être en puissance subjective précède l'être en acte objectif, et si, d'autre part, être en soi c'est être quelque idée et n'avoir de réel que la possibilité de devenir, on peut dire encore avec Albert que l'anéantissement actuel de la substance individuelle entraîne de toute nécessité l'anéantissement de l'universel, considéré comme substance seconde. Séparé de l'individuel, cet universel « est » encore, mais il ne « subsiste » plus. Il n'est plus en substance, dans la nature ; il est dans sa cause, en Dieu.

Telles sont, en brève analyse, les déclarations faites par Albert dans son commentaire de la *Logique*. Nous n'en tirons présentement aucune conséquence ; nous nous abstenons même de les compléter en les développant. La logique, suivant Albert, n'est pas une des sciences qui donnent la vérité ; en logique, toute majeure est une simple thèse, toute conclusion demeure problématique, conjecturale. Ainsi l'on prendra ce qui vient d'être dit sur les divers modes de l'universel et de la substance pour un exorde dialectique, pour une déclaration préliminaire, après laquelle doit venir l'exposition d'un système ontologique. Cependant, comme il est à croire que ce qui est, pour le logicien, le probable, sera le vrai pour le physicien et le métaphysicien, on peut déjà se former quelque opinion sur la doctrine d'Albert.

Il n'est pas réaliste, comme l'ont été certains interprètes du *Livre des causes*, puisqu'il combat l'hypothèse des universaux subsistant par eux-mêmes, actuellement, effectivement séparés de leur cause, et rejette parmi les fables tout ce que les prétendus

disciples de Platon racontent des merveilles de leur monde archétype. Il n'est pas non plus de la secte dont Guillaume de Champeaux fut, au XII[e] siècle, le principal docteur, puisque, loin de définir l'universel *in re* l'essence ou la substance qui reçoit les individus comme accidents, il déclare que les individus seuls, dans l'univers créé, *in natura*, possèdent la substance, la vraie substance, l'*ens ratum*. Enfin, il n'est pas réaliste comme le sont les partisans de la non-différence ou de la conformité, puisqu'il professe expressément que, si la forme antérieure à l'acte peut être admise comme une essence formelle, c'est-à-dire comme une raison d'être qui doit devenir une réalité, il déclare, d'un autre côté, que la forme réalisée, actualisée, a pour sujet telle ou telle matière, et qu'aucun non-différent n'est par lui-même sujet substantiel, terme de création (1).

Il n'est pas non plus nominaliste, s'il faut, pour l'être, souscrire à la thèse mise par Abélard au compte de Roscelin. Ayant, en effet, choisi pour maître le prudent Artistote, il entend protester contre les dires mal sonnants de ses disciples téméraires, lorsqu'il prend pour sujet de définition, non pas le nom, mais la pure essence de l'universel. Sur ce point son langage est d'une parfaite clarté. Il connaît les nominalistes, il les désigne, *illi qui vocabantur nominales* (1), et déclare qu'il ne veut pas être rangé dans leur parti.

(1) C'est ce qu'il explique plus clairement encore dans le passage suivant de son commentaire sur le *Livre des Six principes* : Omnis communitas naturalis est, quia ex singularibus, hoc est singularium essentiali similitudine, procedit. Et sic singularibus in uno similis causa est communitatis. Natura autem est causa talis singularis, et ideo natura causa est talis communitatis, quia quidquid est causa causæ est causa causati a causa illa per aliquem modum. Singularitas autem creationi sive generationi coæquatur, quia terminus generationis aut creationis est singulare. »

Enfin il n'est pas conceptualiste, puisqu'il admet, outre l'universel conceptuel, un universel primordial, antérieur à tout phénomène, par conséquent à toute notion recueillie des objets sensibles, et puisqu'il se prononce résolument contre cette opinion commune, ou, du moins, il le reconnaît, très-répandue (*quod multi tenent latinorum*) : *Dictum est* (*universale*) *quod ab intellectu intelligentis accipiat universale esse* (1). Or, jamais un vrai conceptualiste ne voudra considérer l'universel dans sa cause comme possédant un degré quelconque d'essence ; jamais une idée ne sera pour le conceptualisme autre chose qu'une modalité du sujet pensant; jamais la puissance de devenir ne sera définie, dans ce système, une entité de tel ou tel ordre, même le moindre des étants. C'est ce qu'établiront sans réplique Pierre de Verberie, Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Ockam.

Qu'est-il donc ? Il est éclectique ; sa doctrine propre est une tentative de conciliation entre Aristote et Platon. A Platon il emprunte la thèse de l'universel en soi, qu'il appelle « principe, raison d'être, essence « pure », et qu'il localise en Dieu, pour le bien distinguer de la notion subjective, dégagée, suivant les termes de Boëce, des objets particuliers. Mais quand il s'agit ensuite de dire, non pas quel principe, quelle idée, mais quelle chose est, dans la nature, l'universel joint à la matière comme essence formelle, il déclare, avec les interprètes d'Aristote, que cet universel est non pas un sujet, mais un second substant, qu'il se trouve dans les choses, mais n'est pas une chose ; et voici la proposition d'accord qu'il fait aux deux écoles : les disciples de Platon abandonneront leurs chimères de

(1) *Liber de Prædicab.*, tract. II, c. VI.

l'universel supersensible séparé de sa cause et de l'universel actuel servant de suppôt au multiple ; mais, d'autre part, les disciples d'Aristote reconnaîtront qu'avant d'être en acte l'universel devait être en puissance. Or, comme le principal obstacle à la conciliation des deux écoles est qu'on ne peut définir clairement ce qu'est l'essence d'une raison d'être, on dira que ces principes mystérieux sont éternellement au sein du plus impénétrable et du plus vaste de tous les arcanes, qu'ils sont dans l'intelligence « universellement agissante » ; en d'autres termes, en Dieu.

Voilà ce que nous apprend la logique d'Albert. C'est beaucoup, assurément ; mais la question de la nature de l'être peut prendre tant de formes, que nous ne pouvons nous en tenir à ces explications sommaires lorsque nous sommes en présence d'un philosophe aussi considérable qu'Albert-le-Grand. Nous avons d'ailleurs contracté l'engagement de faire connaître avec quelques détails toutes les parties de sa doctrine. Arrivons à ces détails, et, suivant la méthode qu'il a pratiquée, interrogeons d'abord sa philosophie naturelle sur la réalité positive des choses.

CHAPITRE XII.

Physique d'Albert-le-Grand.

Albert commente la *Physique* d'Aristote ainsi qu'il a commenté sa *Logique*. Il énonce d'abord la thèse du Maître, il reproduit ensuite et discute la glose alexandrine, les gloses arabes, et présente enfin des explications plus ou moins personnelles, qui motivent une conclusion généralement nette et ferme. C'est ainsi qu'il procède toujours, n'ignorant pas qu'il doit, comme philosophe, donner l'exemple de la prudence. Nous ne disons pas que cette prudence habituelle l'ait préservé de tout égarement ; mais, alors qu'il s'écarte du droit chemin, il continue sa marche avec la même lenteur, observant avec la même attention tout ce qu'il rencontre. On entend bien que nous parlons ici de ses écarts involontaires. Ce chrétien très résolu ne peut ne pas ajouter ou retrancher quelque chose, en mainte occasion, aux dires d'un payen ; mais, ces retranchements ou ces additions, il les fait voulant les faire, et c'est l'imperfection de ses connaissances, ce n'est pas le défaut d'attention qui le conduit aux erreurs qu'on ne peut appeler volontaires. Lorsque le religieux ne gêne pas le philosophe, jamais celui-ci ne manque de soumettre une proposition nouvelle à toutes les

épreuves qu'elle doit subir avant d'obtenir ses lettres d'audience auprès de la raison.

Au début de la *Physique*, une grave question se présente à son esprit et l'embarrasse évidemment plus encore qu'il ne l'avoue. Il s'agit de remonter au principe des choses et d'expliquer cette distinction de la matière et de la forme, obscure dans Aristote, qu'ont rendue plus obscure encore les débats qu'elle a suscités parmi ses interprètes. Entendons-le bien, ce qui cause à notre docteur cette inquiétude, ce n'est pas un doute quelconque sur la légitimité de la distinction. Aristote dit que, dans la nature, dans la région des choses terrestres, on ne rencontre pas une substance qui ne soit composée d'une matière et d'une forme, et, durant toute la période scolastique, cette proposition ne sera pas une seule fois discutée ; on l'admettra sans autre examen. La philosophie plus moderne l'a, du reste, maintenue, et n'en a modifié que les termes. La question qui préoccupe Albert est celle-ci : La matière et la forme étant considérées comme parties intégrantes de tout composé, d'où viennent ces parties ? Ou plutôt, d'où viennent ces principes de toute génération ? Dans les explications qu'Albert donne à ce sujet, il y a, par exception, beaucoup d'équivoque. Se servant toujours du langage péripatéticien, mais attribuant souvent aux mots un sens qu'ils n'ont pas dans la *Physique* d'Aristote, il avance une proposition, la rétracte, fait alors, comme il dit, une « digression, » s'éloigne du sujet, puis y revient par des voies obliques, et voudrait bien n'être pas obligé de conclure. Aristote prétend donc que les choses ont deux principes : la matière et la forme. Mais quelle est la nature, quelle est la manière d'être d'un principe ? Avant d'être unis, ces

deux principes étaient non-seulement distincts, mais séparés. L'étaient-ils simplement par l'individualité de leur essence, comme deux âmes, deux idées? ou bien l'étaient-ils encore par la diversité des lieux où chacun d'eux résidait particulièrement? Si le principe matériel était, avant de s'unir à la forme, en quelque lieu, n'était-il pas dans ce lieu la matière universelle, toute division, toute différence venant de la forme? Et, s'il existait en cet état, comment ne pas souscrire à la thèse des anciens philosophes, Melissus, Parménide, qui regardaient la matière indéterminée comme l'unique source de l'être, comme l'unique fondement de toute génération?

Albert déclare qu'il se réserve de dire son dernier mot sur ce problème lorsqu'il expliquera le septième livre de la *Métaphysique*. Cependant, il n'hésite pas à se prononcer déjà contre toute proposition qui tendrait à confondre les éléments primitifs de la substance. De même qu'en psychologie, lorsqu'on remonte à l'origine des idées, on ne peut se défendre de distinguer le sujet et l'objet, de même, dit-il, quelle que soit l'opinion que l'on professe, en métaphysique, sur l'essence de la matière en soi et de la forme en soi, il faut, en physique, définir la substance un composé de matière et de forme. Soit! Mais est-ce bien là tout ce que le physicien est tenu de répondre sur une question si difficile et si considérable? Avicembron, c'est-à-dire Ben-Gébirol, et ses audacieux partisans ne lui permettent de se maintenir dans cette réserve. Ils interpellent le physicien qui se dérobe et lui disent : Si l'union de la matière et de la forme peut seule donner la substance, la matière séparée de la forme, *in se accepta et ab omni forma separata*, est toutefois quelque chose ; et qu'est-elle?

On leur répond qu'elle est une simple essence. Mais ils ajoutent : Dire que cette simple essence est apte à devenir le sujet de la forme, c'est dire qu'elle possède déjà la puissance de le devenir. Et qu'est-ce que cette puissance ? Est-ce une matière, est-ce une forme ? Ce n'est pas une matière, ce n'est pas une forme ; car dire qu'une matière est matière de la matière, qu'une forme est une forme de la matière séparée de la forme, ce n'est définir ni la matière, ni la forme ; et, ce qu'on demande, c'est une définition. Or, si cette puissance n'est ni la matière attendant la forme, ni la forme recherchant la matière, elle n'a pas son principe hors de la matière ; elle est donc en elle, et nous arrivons promptement à ce théorème : La matière et sa puissance sont un même. La matière et sa puissance étant ainsi considérées comme un tout indivis, ce tout nous offre un genre qui contient, comme matière, le suppôt commun de toutes les substances, et, comme puissance, la cause potentielle de tous les causés. En quoi donc cette matière diffère-t-elle de Dieu ! On dit que la substance de la cause première était avant qu'aucune chose fût, et qu'elle sera quand toute chose aura cessé d'être. N'est-ce pas là ce qu'on dit aussi de la matière considérée comme cause seconde ? Puisqu'avant d'être jointe à la forme la matière possédait en elle-même toutes les conditions de l'existence, elle continuera de les posséder, cela va de soi, quand aucune forme ne sera plus. Donc l'essence de la matière première et celle de la cause première, qui est Dieu lui-même, sont parfaitement identiques.

Détestable erreur, *pessimus error !* s'écrie le pieux régent. En effet nous voilà rendus au point où David de Dinan s'était laissé conduire par son philosophe

Alexandre, et l'abîme est au delà. Mais il s'agit pour Albert de prouver que cette erreur n'est pas logiquement déduite de sa thèse, la thèse des simples essences qui subsistaient sous un mode quelconque avant la génération de la vraie substance, et voici quelques distinctions par lesquelles notre docteur entend dégager sa doctrine physique de tout rapport avec le panthéisme. Se réservant, dit-il, de démontrer ailleurs comment doit être conçue la pure essence de la cause première, il ne veut présentement que définir le premier état de la matière encore séparée de la forme. En ce premier état c'est bien, sans aucun doute, une simple essence, et pourtant elle n'est pas pour demeurer simple, *simplex est, sed non in fine simplicitatis*. Cela ne veut pas dire que ce qu'elle est et ce qu'elle doit être soient en elle deux choses distinctes, comme le sont, dans toute substance, les deux conjoints. Elle est simple, mais elle est naturellement propre à l'union qu'elle doit contracter, et cette propriété qu'elle a de devenir le substant de la forme est en elle et diffère d'elle, sans être néanmoins une chose ; c'est une manière d'être, *ratio*, une disposition potentielle, *habitus, relatio potentialis*, relativement à la forme. Eh bien ! quoi que cela soit, il suffit de reconnaître que cela est pour constater que l'essence de la matière n'est pas identique à l'essence de Dieu. L'essence de la matière doit entrer en composition, *est componibilis*, et l'essence divine est d'une inaltérable simplicité. La différence est manifeste. Que dit-on encore ? On dit encore que l'essence de la matière était avant la génération de toutes choses, *ante fieri*, et qu'elle sera de même après la corruption de toutes choses, *post omne corrumpi*. Pour Albert, cela n'est pas contestable ; il

ne le conteste pas, mais, dit-il, de cette génération, de cette corruption, quel est le sujet? C'est la matière, cette matière qui revêt dans le temps mille formes diverses. Or, dans aucun moment de la durée, l'essence de Dieu ne subit ces fatales transformations. Il existe enfin, entre les deux essences, une dernière et plus notable différence. De toute éternité, n'est-ce pas, Dieu sait tout; bien avant l'acte de la création, la science de toutes les choses futures était dans l'entendement de l'essence divine. Quant à ce qui regarde la matière séparée de la forme, elle ne connaît ni ce qu'elle est elle-même ni ce qu'est cette forme avec laquelle elle doit contracter alliance. Il n'y a donc pas d'assimilation possible entre l'essence de la matière et l'essence de Dieu (1).

Est-ce toutefois le dernier mot d'Albert ? L'essence de la matière séparée de la forme ne peut être confondue avec l'essence du suprême moteur. Cela est accordé. Mais si cette confusion est une des conséquences du système qui porte le nom de Parménide, celui-ci ne l'avoue pas ; il se contente de présenter la matière première comme un sujet commun, à la surface duquel se produisent, sous l'influence de la forme, tous les phénomènes individuels. Ainsi, la matière première serait, non pas l'essence même du créateur, mais une création primordiale, un premier acte, antérieur à la génération de la substance aristotélique. Cette thèse est-elle acceptée par Albert ? Pour sauver celle de la matière première, peut-être notre docteur l'accepterait-il volontiers ; mais Aristote s'y oppose. Il la rejette donc, et professe que la matière séparée de la forme

(1) Alberti *Physica*, lib. I, tract. II, cap. XIII.

ne peut en aucune manière être prise pour un acte, pour une nature, pour une réalité concrète. (1) La substance décomposée donne la matière pour sujet. Albert le concède ; mais, poursuit-il, cette décomposition opérée, il n'y a plus de substance, plus de chose, plus de réalité : *Materia prima nunquam tempore est sine quantitate* (2); « En aucun instant de la « durée, la matière première n'a pu subsister sans « quantité ; » et, pour qu'on ne lui cherche pas querelle sur un mot équivoque, il ajoute : *Materia nunquam tempore est sine forma substantiali* (3). Voilà sa déclaration. Elle est importante, et il faut en tenir grand compte. Cependant de quoi s'agit-il jusqu'à présent? Il s'agit de ce qu'Albert conteste. Nous connaissons les systèmes contre lesquels il se prononce ; mais, en définitive, quel est le sien ? Il a nommé la matière première, et l'a distinguée, comme principe de génération, de la matière engendrée, c'est-à-dire de la matière unie à la forme et devenue l'un des éléments de la substance. Il doit maintenant nous apprendre quelle est, à son avis, la manière d'être de ce principe.

Il n'est pas la pure substance de Dieu, il n'est pas un acte antérieur à la génération du composé ; est-il donc, sans plus d'ambages, une simple idée de l'entendement divin? « La matière, dit-il, est par elle-même « principe de désir, le désir n'étant que la privation de « la forme avec la puissance de la posséder, puissance

(1) « Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quæ ad esse non sufficit sine forma, et hæc imperfectio nunquam relinquit materiam ; et ideo cum forma semper erit secundum actum. » In *Phys*. I, tract. II, c. IV.

(2) *Summa de creaturis*, tract. I, article 1.

(3) *Summa de creaturis*, tract. I, art. 4.

« qui est la matière elle-même. La matière est, en
« effet, le sujet apte à recevoir la forme, et cette apti-
« tude, qui est la puissance, le désir ou l'appétit, ne
« diffère pas essentiellement de la matière elle-même.
« Et si l'on demande si cette manière d'être est une
« chose, il faut répondre qu'à considérer la chose
« pour ce qu'elle est en elle-même, cette manière
« d'être n'en est que le sujet ; en effet, ce n'est pas
« une chose qu'elle est, c'est la privation de la chose,
« et cette privation est le sujet apte, disposé à rece-
« voir la forme (1). » Ce langage obscur, tourmenté, ne peut s'entendre d'une idée divine. Une idée divine n'est pas ce qu'il y a de plus facile à définir ; nous le verrons. Cependant quand on a fait, en la compagnie des réalistes, quelques voyages dans la région du mystère, et quand on a contracté l'habitude de l'idiôme qui leur est particulier, on arrive à comprendre ce qu'ils entendent par leurs idées divines. Ce sont des actes intellectuels et non des privations, des puissances ou des aptitudes, et, pour eux, la matière idéale est un acte au même titre que la forme idéale. Il est donc évident que la matière première d'Albert-le-Grand n'est pas simplement une idée de l'entendement divin. Qu'est-ce donc ?

Ce n'est pas une idée divine ; c'est quelque chose de plus. Ce n'est pas toutefois un *quantum* délimité, un de ces étants qui se classent dans la catégorie de la substance ; c'est quelque chose de moins. Mais quand on invite Albert à compléter sa définition imparfaite, il prononce des mots qu'on ne sait plus comment interpréter. La matière première est déjà, dit-il, substan-

(1) *Ibid.*

tiellement informée, et pourtant la forme substantielle de cette matière n'est qu'une ébauche de forme ; d'où il faut conclure qu'elle est déterminée et pourtant ne l'est pas. Des gens très subtils, Zimara (1), Zabarella (2) n'ont pas su nous expliquer autrement les verbeuses digressions d'Albert sur la manière d'être de la matière première. Avicembron le tirait à lui ; il croit s'être dégagé de ses mains et cela lui suffit. Mais à nous cela ne peut suffire, et nous ne saurions nous déclarer satisfaits des mauvaises raisons qu'il oppose aux arguments de ses interlocuteurs. Vous avez séparé la matière de la forme et vous demandez ce qu'elle est. Aristote répond qu'elle est possible et n'est pas encore. C'est là tout ce qu'il faut dire de cette matière idéalement séparée ; mais prétendre décrire l'état, la condition ontologique d'un abstrait défini ce qui peut devenir, c'est évidemment réaliser une chimère. Aussi les distinctions plus ou moins ingénieuses de notre docteur ne sont-elles que des mots vides. Disons même que nous trouvons dans ces mots la condamnation de la thèse qu'il se montre si jaloux de faire accepter. Il résulte, en effet, des explications données par Albert, premièrement, que la matière en soi, dépourvue de toute forme et de toute détermination, mais devant être le suppôt de toutes les formes déterminables, est un autre à l'égard de l'idée qui réside dans l'entendement divin ; secondement, que la matière en soi, pour être un autre à l'égard de l'idée divine, n'est cependant pas une chose, *non dicit rem*, et qu'elle se distingue ainsi de la matière en acte. Or, n'être ni une idée ni une chose, c'est, il nous semble, n'être rien.

(1) M. A. Zimara, *Theoremata*, p. 4, col. 1, 2.
(2) Zarabella, *De prima rer. materia*, lib. II, cap. VI.

Qu'on nous pardonne de reproduire ces débats frivoles. Autant qu'il nous est possible, nous en abrégeons le compte-rendu ; mais ne devons-nous pas faire connaître, outre les opinions d'Albert, sa manière de les exposer, de les défendre ? Ce serait trop réduire l'histoire de la philosophie scolastique que d'en retrancher toutes les frivolités. Il ne pouvait, d'ailleurs, nous être indifférent de montrer que si la matière en soi, la forme en soi, considérées comme des essences plus qu'idéales, moins que réelles, doivent être distinguées des universaux vraiment platoniciens, elles n'offrent pas un fondement plus solide à l'édifice des fictions réalistes. On doit pourtant bâtir et beaucoup bâtir sur cette base fragile. Les abstractions une fois produites, il ne manque jamais de chercheurs d'esprit pour en tirer de nouvelles. Elles ne sont que des mots ; mais la crédulité du vulgaire philosophant ne tarde pas à y voir des choses. Bientôt ces prétendues choses paraissent elles-mêmes trop grossières et les intelligences délicates ne s'en accommodent plus. On invente alors d'autres raffinements. Jusqu'où peut aller cette manie de subtiliser? C'est Duns-Scot qui doit nous l'apprendre. Mais disons, bien que cela nous coûte, qu'Albert n'est pas, dans ce cas particulier, innocent de ce qu'on peut toujours reprocher à Duns-Scot. C'est, d'ailleurs, ce que les plus fervents des thomistes, les régents de Coïmbre, ont eux-mêmes depuis longtemps reconnu (1).

Comme Boëce l'a déclaré, comme l'ont ensuite fait observer les premiers maîtres de nos écoles, les mots sont des assemblages de lettres qui représentent indifférem-

(1) *Comment. collegii Conimbricensis in univ. dialecticam Arist.*, p. 86

ment soit des choses, soit des idées. Mais, pour avoir été faite dès l'origine du débat scolastique, cette observation pleine de sagesse n'en a pas moins été bien souvent oubliée. Une substance étant donnée, l'analyse en interroge la nature, recherche les conditions et la fin de son existence, apprécie les rapports qu'elle a nécessairement ou quelle peut avoir accidentellement avec d'autres substances, etc., etc. A chacune de ces questions l'esprit fait une réponse, cette réponse est un jugement, ce jugement s'exprime avec des mots, et puis, afin de recueillir, de classer, et, au besoin, d'énoncer plus facilement les diverses notions qu'elle a formées de cette manière, l'intelligence leur donne à toutes une étiquette particulière. C'est encore un mot, mais un mot qui en représente beaucoup d'autres, puisqu'il tient la place de tous ceux qui peuvent être contenus dans une proposition. Tels sont les procédés de la pensée. L'auteur des formes du discours, Horace l'a dit, c'est l'usage. L'usage vient donc, après la pensée, nommer et qualifier les choses. Et voici quelle est sa méthode. Quand il n'a qu'à les désigner particulièrement, il emploie les noms substantifs. Mais il fait plus, il les qualifie, et, pour les qualifier, il emploie d'autres noms qu'on appelle adjectifs. Au moyen de ces noms adjectifs l'usage n'attribue pas seulement aux choses des qualités propres à toute substance de même espèce; il exprime encore la possibilité de tel rapport ou le résultat de telle comparaison entre telle chose et telle autre chose, et, ce qui s'éloigne bien davantage de la nature, il prête aux choses les plus insensibles des vertus, des vices, des sentiments. Le langage ordinaire est plein de ces figures : une belle prairie, une habitation agréable, une nuit solitaire, une mer furieuse, un chê-

ne altier, un lac mélancolique. Ce n'est pas tout; l'usage a pris encore d'autres licences. Après avoir arbitrairement nommé les substances et leur avoir imputé, comme autant de propriétés intrinsèques, toutes les notions que l'esprit a tirées de ces substances plus ou moins bien observées, l'usage en a dégagé des notions abstraites, auxquelles il a donné des noms substantifs ; il a dit ainsi : la beauté d'une prairie, l'agrément d'une habitation, la solitude des nuits, la furie des flots. Enfin, après avoir placé dans les objets des qualités qui représentent uniquement les sensations du sujet, l'usage leur a de même assigné d'autres qualités qui représentent les jugements de la faculté supérieure, c'est-à-dire de l'intelligence proprement dite. Socrate est : donc, avant d'être, il pouvait être, et, puisqu'il pouvait être, l'usage a dit qu'il était possible. Ensuite, il a fabriqué ces autres mots, la possibilité, l'actualité de Socrate. C'est ainsi qu'à toutes les stations où l'intelligence s'arrête un instant dans la considération des choses, nous trouvons un nom substantif qui désigne l'idée formée par voie d'analyse ou d'induction. Tels sont les procédés de l'usage.

Le péril est de prendre pour autant de choses tous ces noms créés par l'usage, et d'argumenter sur de telles abstractions comme sur des réalités. C'est là, dit Montesquieu, ce qu'a fait Platon : « Les Dialogues où « Platon fait raisonner Socrate, ces Dialogues si ad- « mirés des anciens, sont aujourd'hui insoutenables, « parce qu'ils sont fondés sur une philosophie fausse; « car tous ces raisonnements sur le bon, le beau, le « parfait, le sage, le fou, le dur, le mou, le sec, l'humi- « de, traités comme des choses positives, ne signifient « plus rien. Les sources du beau, du bon, de l'agréable

« sont dans nous-mêmes (1). Mais nos docteurs scolastiques ne connaissaient Platon que par ouï-dire; ce n'est donc pas à son exemple qu'ils ont péché. Peut-on disculper Aristote de toute complicité dans les égarements de ses interprètes? Au fond, Aristote est un des adversaires les plus déclarés de toutes ces fictions; avant la génération de la substance, il ne connaît, il ne suppose aucune chose douée des conditions de l'être. On le sait déjà, et nous donnerons bientôt, avec quelques développements, sa profession de foi sur ce problème. Cependant, comme Cicéron l'a justement remarqué, le langage d'Aristote n'est pas toujours clair, et permet quelquefois de l'interpréter à contre-sens. Ainsi, ces termes d'acte, de puissance, de matière première, de forme en soi, de quiddité, sont d'Aristote. Et où les trouve-t-on le plus fréquemment? Où ils devraient se rencontrer moins qu'ailleurs, dans sa *Physique*. Malebranche a lui-même condamné cette décevante terminologie : « Si, dit-il, les philosophes ordinaires se « contentaient de donner leur physique simplement « comme une logique..., on ne trouverait rien à « reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent « expliquer la nature par leurs idées générales et abs- « traites, comme si la nature était abstraite, et ils « veulent absolument que la physique de leur maître « Aristote soit une véritable physique, qui explique le « fond des choses, et non pas simplement une logi- « que, quoiqu'elle ne contienne rien de supportable « que quelques définitions si vagues et quelques ter- « mes si généraux qu'ils peuvent servir dans toute « sorte de philosophie. Ils sont enfin si fort entêtés de

(1) Montesquieu, *Essai sur le goût*, ch. I.

« toutes ces entités imaginaires et de ces idées vagues « et indéterminées qui leur naissent naturellement « dans l'esprit, qu'ils sont incapables de s'arrêter assez « longtemps à considérer les idées réelles des choses, « pour en reconnaître la solidité et l'évidence (1). » C'est un cartésien qui parle ; c'est donc un détracteur passionné d'Aristote. Adoucissons les termes de la sentence ; qu'en reste-t-il? Une critique très fondée. Il est évident, en effet, que, dans la *Physique* d'Aristote, la place des choses est bien souvent occupée par des mots. Et quel est le défaut commun des interprètes? D'insister sur les mots, d'en exagérer la valeur et de les transformer en choses. Si donc Aristote ne peut être convaincu d'avoir donné tous dans les écarts de ses disciples, il faut reconnaître qu'il a fourni plus d'un prétexte à ces écarts.

Nous venons de faire ce qu'Albert fait souvent, une digression. Maintenant retournons à son commentaire de la *Physique*. Ce que nous voulons principalement y rechercher, c'est le complément des explications qu'il nous a déjà données, en logique, sur la nature de l'universel *in re*. Tout ce qu'il dit sur les causes, le mouvement, l'infini, le lieu, le vide, le temps et l'éternité s'accorde assez avec la doctrine d'Aristote, ou, du moins, il résulte de ces dires qu'Albert n'admet dans la nature aucune substance universelle ; mais, si curieux qu'il semble de tout démontrer, il néglige de traiter à part cette question de l'universel *in re* qui a été, durant le XIIe siècle, la matière de si vifs débats. Voici toutefois ce qu'il professe à ce sujet. Il y a quelque chose de commun à tous les êtres, c'est d'être, et

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. III, ch. VIII.

l'on dit bien que tout ce qui est est dans la nature. Pris en ce sens, le mot nature signifie l'ensemble des êtres et des lois qui les régissent. Mais il ne faut pas supposer qu'il existe une chose, une quant à l'essence, *aliqua res, una secundum esse,* que se partagent toutes les substances individuelles. Comme espèce, comme genre, comme substance absolument universelle, cette chose n'est pas : *Non intelligimus quod unquam fuerit aliqua res una secundum esse, quæ divisa sit in omnes particulares naturas, sive fuerit universalis sicut genus et species, sive fuerit universalis absolute dicta...* (1). Qu'y a-t-il donc d'universel dans les choses ? Rien, si ce n'est certaines manières d'être plus ou moins générales, qui donnent à l'esprit les notions de l'espèce, du genre et de l'universel absolu. C'est ce que Bossuet exprime si clairement dans sa belle langue : « La nature n'a fait que des êtres particuliers, « mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant « là-dessus et les trouvant tellement semblables qu'il « ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils « sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet « et n'en a qu'une seule idée (2). » Dans la langue d'Albert cela se dit ainsi : *Dicitur universalis* (*natura*) *sicut intentio universalis ad quam particulares naturæ resolvuntur in genere uno, vel absolute in omnibus naturalibus. Hæc enim universalia secundum esse nunquam sunt nisi in particularibus.* Cette déclaration manque de simplicité ; on reconnaît pourtant

(1) C'est, on l'entend bien, une protestation contre la thèse réaliste de la matière première. Albert semble s'apercevoir qu'il s'est mal expliqué précédemment à ce sujet. Aussi dit-il, en forme de correction oratoire : « *Non intelligimus quod unquam fuerit.* »

(2) Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XXXIX.

qu'elle est énergique. Albert comprend que toute autre définition de l'universel *in re* détruit la base de la physique péripatéticienne ; il ne comprend pas moins bien où doit conduire le système qu'il repousse, et, s'il se contente de l'appeler « absurde, » *quod absurdum est*, il est sur le point d'ajouter qu'il est criminel, car il voit dans Pythagore et dans Platon des complices d'Hermès Trismégite, et dans celui-ci le premier éditeur des impiétés que contient le *Livre des causes*.

Mais ne négligeons pas d'adresser en passant une autre question au sincère interprète. Il nous dira sans doute, dans son commentaire du *Traité de l'âme*, comment l'esprit recueille ces intentions ou notions universelles qu'on a trop souvent confondues avec les véritables réalités ; cependant, puisqu'il s'agit, dans la *Physique*, des lois universelles des choses, il est opportun qu'Albert nous déclare son sentiment, quant à l'objet de la *Physique*, sur la légitimité de ces notions universelles qui, recueillies du particulier, sont élevées par l'esprit jusqu'à l'idée de la cause suprême. Aristote répond à cette question ; il dit que les termes généraux de genre et d'espèce représentent des idées nécessaires et correspondent à quelque chose de réel en plusieurs. Albert semble vouloir exprimer la même opinion dans les phrases suivantes : *Concedimus bene quod operatio particularium naturarum omnium est ad unum in specie, et specierum naturæ est operatio ad unum in genere, vel generum naturæ operatio est ad unam naturæ intentionem quæ communis est absolute. Sed istas operationes agit intellectus resolvens posteriora in priora et causata in causas ; et non est dans esse separatum a particularibus naturis, sed potius considerans intentionem naturæ abstractam ab*

hac natura et illa... Concedimus universalem naturam absolute dici de eo quod continet et regit omnes naturas particulares. Cette explication n'est pas à négliger, mais elle est loin d'être complète. Elle nous fait connaître, il est vrai, qu'il y a, suivant Albert, un plan, *intentio*, dans tout ce qui compose la nature, et que l'étude des phénomènes individuels conduit l'esprit de l'homme à l'idée de la loi qui préside à tant de mouvements, si divers et si bien ordonnés. Mais qui prouve que ce plan existe vraiment? Cet ordre, cette harmonie que l'esprit suppose entre les phénomènes de la nature, cette unité de mouvement dans tous les mobiles, tout cela n'est-il pas chimère, pure fiction? Et cette nature sur laquelle on raisonne sans cesse, que l'on prend pour sujet de définition de tant d'objets dits naturels, est-il bien certain qu'elle soit elle-même autre chose qu'un mot? A ces questions, voici la réponse d'Albert : ce qui est évident, *manifestissimum,* ne se démontre pas ; réponse fort sage assurément, mais qui réclame une rigoureuse critique des caractères de l'évidence.

Qu'elle nous suffise, toutefois, en ce moment. De ce qui précède il résulte qu'Albert est, comme physicien, conceptualiste. Dans la matière prise en général, il voit le fonds commun des êtres ; dans la forme prise de même, ce qui actualise les choses et leur confère l'essence. Mais ni cette matière, ni cette forme, soit unies l'une à l'autre, soit séparées l'une de l'autre, ne constituent, à son avis, une chose réellement universelle ; il y a simplement, entre les diverses substances, des similitudes évidentes que l'esprit recueille nécessairement, et de là les notions de l'espèce, du genre, du tout. L'observation des phénomènes de la vie

nous enseigne encore que toutes les substances, occupant leur lieu propre dans l'espace, ont un mouvement propre, et que, néanmoins, elles se meuvent dans un certain ordre, vers une certaine fin; de là les idées de cause et de loi. D'où il suit que la physique a pour objet l'étude des êtres, des substances, et non de l'être ; que sa méthode est l'analyse, et que toute synthèse est, en physique, une abstraction, c'est-à-dire un concept fondé sur la connaissance de ce qui est réellement semblable, conforme, entre les individus. « La philosophie naturelle s'élève, « dit-il, jusqu'au premier sujet, jusqu'à la première « forme des choses physiques (1). » Cela veut dire que l'observation des phénomènes peut conduire l'esprit de l'homme jusqu'au point où la nature finit ; en d'autres termes, qu'en remontant des effets aux causes l'esprit de l'homme peut s'élever jusqu'à la thèse des éléments constitutifs de la substance ; mais, à ce point, la physique s'arrête, car la science qui a pour objet les premiers principes des choses, les êtres simples dégagés de tous les accidents naturels, s'appelle métaphysique. Albert l'a déjà déclaré dans les prolégomènes de son commentaire, et c'est ce qu'il répète toutes les fois qu'on lui pose des questions qui n'appartiennent pas à la science dont le domaine a pour frontières celles de la nature phénoménale.

Voilà les distinctions, voilà la méthode péripatéticienne. On se croit en droit de remarquer qu'Aristote lui-même n'a pas toujours observé cette méthode. En effet, dit-on, au début de sa *Physique*, il annonce qu'avant d'aborder les faits particuliers qui se manifestent sur le théâtre de la nature, il exposera ce

(1) Lib. II *Physic.*, tract. I, c. x.

que c'est que la nature elle-même, et, pour remplir cet engagement, il commence par définir les éléments premiers des choses. Mais l'art d'apprendre n'est pas l'art de démontrer. On apprend au moyen de l'analyse, qui consiste à rechercher le général dans le particulier. Quant à la démonstration, elle part des principes, puis elle enseigne comment les faits s'accordent avec eux, c'est-à-dire comment le particulier est gouverné par les lois générales. Or, la *Physique* d'Aristote étant démonstrative, il ne s'agit que de ces lois dans les huit livres qui la composent. Cependant, prenons-y garde, ces lois sont celles des corps organisés ; il ne s'agit ici ni de la cause première, ni du moteur premier ; il s'agit du premier causé, du premier mobile. Il s'en faut donc bien que l'école péripatéticienne suive, même dans la démonstration, la voie fréquentée par les platonisants et par Guillaume d'Auvergne. Ceux-ci, comme nous l'avons vu, s'occupent d'abord de l'être métaphysique, de l'être absolu, que rien ne change, que rien n'altère, et ils ne laissent ensuite tomber qu'un regard dédaigneux sur l'être contingent, mobile et périssable ; mais pour les fidèles de l'école péripatéticienne, le principe de toute démonstration physique se trouve au sein des choses, ou, du moins, c'est du sein des choses que l'esprit l'abstrait, le recueille, et ils définissent la science de la nature la science des lois qui règlent le mouvement des corps. Albert a très bien compris cela.

Avec Aristote, il se demande d'abord ce que c'est que la nature, et répond que c'est l'ensemble des choses actuelles. Puis il arrive au problème des causes, et, sans s'égarer dans le monde fabuleux des

hypostases ou des émanations successives de l'être absolu, de l'être suprême, il commente amplement, sans s'éloigner du texte, les chapitres 3 et 4 du second livre de la *Physique*. Après avoir parlé des causes générales, Aristote parle du hasard, et, l'ayant défini, lui reconnaît, dans l'ordre des causes, une si faible part d'influence, qu'il a bien l'air de l'admettre par déférence pour d'anciennes opinions, mais de n'y pas croire ; aussi Tennemann, en cela d'accord avec le plus grand nombre des interprètes modernes, dit-il que, suivant Aristote, les choses dont l'origine s'impute au hasard viennent toutes de causes, de lois réelles, mais ignorées, qu'il faut nécessairement supposer. Cependant Albert pense qu'Aristote a fait encore trop de concessions à l'aveugle fortune et réduit la somme de ses œuvres à quelques faits étranges, à quelques rares accidents, *in contingente ut in paucioribus*. Tel est, dit-il, le sentiment de Thémiste, d'Alexandre, de Porphyre et d'Averroès. Quant au destin, il ne refuse pas de l'admettre, si l'on veut bien reconnaître que c'est la providence sous un autre nom. Mais cette concession ne peut-elle pas être mal interprétée ? Quelques philosophes contemporains d'Albert (il ne les nomme pas : *quidam moderni ex sociis nostris*) prétendent, sur la foi de Platon, *juxta Platonem*, que tout procède d'une cause, que toute cause est dominante, et qu'il n'y a conséquemment aucune part de liberté même dans les actes qui semblent les plus volontaires. Voilà le fatalisme. Quand on le croit moderne, on se trompe ; il y eut des fatalistes dès qu'il y eut des logiciens. Mais la logique d'Albert ne fera pas dévier sa piété. Il oppose donc au fatalisme cet axiôme, plus ingénieux que profond,

qu'il a trouvé, dit-il, dans le traité *Du sommeil et de la veille* ainsi que dans le *Livre des causes* : « Quelle « que soit l'énergie du moteur, l'effet qu'il opère est « toujours relatif à la nature propre du mobile. » Il réfute ainsi la thèse du hasard en alléguant la notion de cause, et à l'hypothèse de la cause nécessitante il objecte le sentiment vague, indéfini, du libre arbitre. Si la logique s'accommode peu de ces antinomies, elles semblent du moins acceptées par le sens commun, et, suivant Albert, l'orthodoxie les proclame.

La définition du mouvement est une des parties les plus subtiles de la *Physique* d'Aristote. C'est ce qu'Albert a compris, et, pour expliquer l'obscure définition du Maître, pour justifier ensuite ses explications personnelles, il s'est donné, comme on dit, pleine carrière. Après avoir longuement discuté contre les philosophes anciens ou modernes qui ne lui paraissent pas être assez de l'avis d'Aristote, il arrive enfin à cette conclusion : Le mouvement est l'entéléchie du moteur et du mobile. Nous ne refusons pas de l'admettre ; mais pourquoi ? Précisément parce qu'elle ne définit pas ce qui ne comporte pas de définition. On a remarqué plus d'une fois qu'Aristote, même dans sa *Physique,* néglige trop les phénomènes du mouvement, pour disserter à l'aventure sur le principe mystérieux de ces phénomènes. Albert n'a pas moins mérité ce reproche. Quel est l'objet véritable de la philosophie naturelle ? Ce n'est pas le mouvement, c'est l'être mobile. Voilà ce que doit sagement déclarer saint Thomas, et ce que doivent répéter après lui ses disciples, Gilles Colonna et le cardinal de Gaëte. Mais Duns-Scot leur fera là-

dessus beaucoup de chicanes. Distinguant l'être du corps, Duns-Scot reconnaîtra qu'en effet l'être est mobile aussi bien comme principe actif que comme principe passif ; mais il ajoutera que la considération de ces principes n'appartient aucunement à la physique, dont l'objet particulier est le corps mobile en puissance. Quelles vétilles et quel jargon ! Et, non content de ces distinctions, Duns-Scot en proposera d'autres encore, non moins frivoles, pour défendre contre saint Thomas la définition d'Albert ou celle-ci, qui vient des glossateurs arabes et que Locke a très agréablement raillée : « Le mouvement est l'acte de « l'être en puissance, en tant qu'il est en puissan-« ce (1). » Il est donc bien difficile aux philosophes d'avouer que la philosophie consiste plutôt à reconnaître la limite naturelle de l'intelligence humaine qu'à faire de puérils efforts pour la reculer ! Les mots sont des signes ; les mots expriment des vérites ou des opinions ; mais qu'avons-nous affaire de ces formules géométriques qui n'expriment pas même la plus vague notion de réalité, de ces distinctions pédantesques qui n'offrent à l'esprit rien d'intelligible ? Le mouvement vient du moteur ; soit ! C'est par un acte du moteur que sont mus tous les corps mobiles ; cela n'est pas plus contesté. Mais, hors de sa cause, le mouvement est une de nos plus simples idées, conséquemment une des moins définissables. Voilà ce qu'Aristote aurait dû comprendre. Il a fait une bonne guerre aux entités chimériques des platoniciens, et on lui doit pour cela beaucoup de reconnaissance ; mais comment un esprit si sage, si bien

(1) Locke, *Essai philos.*, liv. III, ch. IV.

réglé, a-t-il été se complaire à combiner tant d'abstractions, après avoir démontré que les termes abstraits ne désignent aucune chose réelle ? Encore une fois, s'il n'est pas responsable de toutes les extravagances de ses disciples, il faut dire, toutefois, que, dans les huit livres de sa *Physique* et dans le douzième de sa *Métaphysique*, il fait un assez grand abus des principes, des forces et des causes, pour offrir prétexte et matière à beaucoup d'autres fictions.

Après la question du mouvement, vient celle de l'infini. Suivant Aristote, l'infini est ce qui donne toujours à concevoir une grandeur au-delà d'une grandeur déterminée. Ainsi l'on dit bien que le temps et le mouvement sont infinis, parce qu'on ne peut concevoir ni le commencement ni la fin du temps, du mouvement. En conséquence, le monde, sujet du temps et du mouvement, est infini, c'est-à-dire éternel; mais toute chose qui, dans ce monde, s'offre à nos regards substantiellement déterminée est une chose finie, périssable. Quant à l'espace, il est sans doute susceptible de division à l'infini ; mais, puisqu'il est le lieu des corps, il ne peut être réellement infini sans que les corps le soient eux-mêmes. Il y a là pour Albert de grandes difficultés. Suivant Aristote, si la somme des corps individuellement périssables peut être considérée comme infinie quant à la durée, elle ne l'est pas néanmoins quant à l'étendue, puisque ce monde, distinct du ciel, n'est qu'une portion du tout. Albert, évidemment embarrassé, commence par établir qu'il n'y a pas *in re* de substance infinie ; premièrement, parce qu'une substan-

(1) *Phys.*, III, v.

ce infinie serait dépourvue d'accidents ; secondement, parce qu'une substance infinie serait une éternelle raison d'être, et qu'une raison de ce genre n'est pas un acte, une réalité. A ces preuves principales il en ajoute d'autres ; celle-ci, par exemple : tout corps occupe son lieu propre ; or, un corps infini réclame un lieu pareillement infini, et ce lieu qu'il réclame n'existe pas ; il n'y a que des lieux finis, tous compris dans ces limites : *sursum, deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante, retro*. Mais négligeons les démonstrations ; ne nous arrêtons qu'à la doctrine. Albert admet l'infini qu'on appelle dans l'école syncatégorématique ; il reconnaît qu'on peut ajouter par la pensée à ce qui est, de manière à concevoir l'étendue, la grandeur, la multitude infinies ; mais il combat l'hypothèse de l'infini catégorématique, en prouvant, d'une part, que le nombre n'est pas divisible au-delà de l'unité, et que, d'autre part, toute multiplication du nombre à l'infini donne un total de grandeur en puissance, non pas de grandeur en acte. C'est marcher beaucoup pour faire peu de chemin ! « Il y aurait, dit un philosophe moderne, « bien des remarques à faire sur l'infini. Pour abré- « ger, je me bornerai à dire que c'est un nom donné « à une idée que nous n'avons pas, mais que nous « jugeons différente de celle que nous avons (1). » Quel besoin de disserter plus longuement sur cette question et de faire d'autres remarques ? Celle-ci termine tout débat de la manière la plus satisfaisante. Qu'est-ce que l'infini ? C'est une idée que nous n'avons pas. Cela suffit. Il est entendu que cette négation de

(1) Condillac, *Traité des systèmes*, seconde partie, art. 5.

l'infini substantiel ne contredit en rien la notion de Dieu. En physique, il s'agit de l'infini *secundum quid*, et non pas de l'infinité simple, *secundum se*, de l'éternelle cause. Mais pourquoi cette cause s'appelle-t-elle infinie ? Précisément parce qu'elle est incompréhensible. L'infini, c'est le nom du mystère ; où la raison s'arrête, elle reconnaît que là commence le domaine de l'infini.

Qu'est-ce que le lieu ? C'est, dit Aristote, la première limite immobile de ce qui environne les corps (1). Albert reproduit cette définition. Mais les objections qu'on fait valoir contre elle ne sont pas d'hier. Bien longtemps avant Locke, on avait remarqué que cette limite immobile se conçoit mal ; que parler d'une limite immobile, c'est, du moins en apparence, nier tout mouvement. Comment, d'ailleurs, expliquer dans quels rapports se trouvent les superficies et leurs limites ? Cela n'est pas facile. Le ciel est dans un lieu, selon Thémiste, en raison de sa superficie concave ; en raison de sa superficie convexe, suivant Gilbert de La Porrée ; en raison de son centre, suivant Averroès ; en raison de ses parties, dira bientôt saint Thomas. En présence de ces difficultés et de bien d'autres, Alexandre d'Aphrodisias et Avicenne ont contesté l'existence objective du lieu. Albert donne à ce sujet les explications les plus étendues. Il recherche d'abord, avec l'attention la plus scrupuleuse, ce que c'est que la notion du lieu de tous les corps et la notion du lieu rempli par un corps déterminé ; ensuite il prouve que le lieu de tous les corps et le lieu d'un corps déterminé sont également immobiles. Pourquoi ? Parce que les corps changent de lieu

(2) *Physique*, liv. IV, ch. IV.

sans être accompagnés dans leurs mouvements par le lieu qu'il occupaient. Cet argument fera fortune; pendant longtemps on s'y tiendra. Annonçons, toutefois, qu'on verra recommencer les controverses quand le Docteur Subtil, toujours trop subtil, sera venu dire que la notion du lieu n'est pas simple, que le lieu doit être considéré non-seulement comme immobile, mais encore comme incorruptible.

La question du lieu conduit à celle du vide. Il n'y a pas de vide. Aristote l'avait prouvé contre Pythagore et contre Démocrite, et déjà Guillaume d'Auvergne avait amplement développé cette preuve dans l'école de Paris. Albert-le-Grand reproduit à son tour la démonstration du Maître et l'appuie de quelques arguments qu'il tire de son propre fonds. Il n'y a pas de lieu qui ne soit occupé par un corps. Duns-Scot lui-même n'osera pas s'élever contre cet axiôme, et la négation du vide sera, pour tous les scolastiques, un point convenu.

Mais qu'est-ce que le temps ? Ce ne sont pas seulement d'intraitables nominalistes qui ont élevé des doutes sur l'existence objective du temps (1). Saint Augustin avait dit, avant eux, que le temps est, comme mesure du mouvement, une simple idée. En effet, le passé, puisqu'il n'est plus, n'est pas ; l'avenir, puisqu'il sera, n'est pas davantage ; le présent, qui est tout l'acte du temps, est donc nécessairement un pur indivisible. Or un pur indivisible ne peut être ni le temps tout entier, ni quelque partie du temps. Donc, suivant saint Augustin, le lieu propre du temps est l'intelligence humaine, comme le monde est le lieu propre des corps temporaires, c'est-à-dire générables et périssables. Mais cette doctrine

(1) Il faut lire à ce sujet G. Biel, *Collectorium in Sent. Ockami*, lib. II, dist. 2, quæst. I.

semble avoir été repoussée par Alexandre d'Aphrodisius, Thémiste, Théophraste et Porphyre. Albert la combat avec eux. La mesure du mouvement est, dit-il, hors de l'entendement humain, au sein des choses, de même que le nombre formel, qui nous sert à juger l'étendue, a pour fondement, au sein des choses, les unités substantielles. Ces unités seraient ce qu'elles sont, et tels seraient pareillement les points du temps, quand bien même l'intelligence humaine serait incapable de distinguer la diversité des phénomènes et la succession des moments de la durée. Albert reproduit sous tant de formes la définition d'Aristote, il la commente avec une telle variété de digressions, qu'après avoir lu les dix-sept chapitres dans lesquels il a traité cette question du temps, on se persuade que la matière est épuisée. Ce n'est pas qu'il y ait, dans ces dix-sept chapitres, un grand nombre d'idées nouvelles; presque tout ce qu'Albert dit au sujet du temps se retrouve dans les commentaires arabes. Mais, ce qui lui appartient, c'est l'ordre suivant lequel il a disposé les questions nombreuses auxquelles le physicien se croit tenu de répondre. Il y a dans cette disposition beaucoup d'art et d'habileté. Locke avait assurément le droit de mépriser ce philosophe d'autrefois (1). Nous croyons néanmoins qu'il n'aurait pas lu sans quelque profit le troisième traité de sa *Physique*. La notion du temps sera toujours, comme la notion de l'espace, la matière de graves débats. C'est une des questions que Guillaume d'Ockam a le mieux discutées, une de celles qui convenaient le mieux, il faut le dire, à cet esprit plein de pénétration

(1) *Essai Philos.*, livre II.

et de sagesse. Cependant il n'a pas satisfait Newton, qui n'a pas à son tour satisfait Leibniz, ni Leibniz M. Royer-Collard.

Au-delà du temps, même de l'avis d'Aristote, est l'éternité. Mais il ne paraît pas que le Maître et ses anciens commentateurs, on ne s'en étonne guère, aient distingué l'éternité du temps infini, et c'est une distinction que doit faire tout philosophe chrétien. Saint Augustin a pu, sans offenser aucun dogme, rapporter le temps à l'intelligence ; mais, pour l'éternité, c'est autre chose. L'orthodoxie chrétienne ne saurait s'accommoder d'une opinion problématique sur la réalité extrinsèque de l'éternité. Pour démontrer logiquement la vérité du dogme, Albert commence par critiquer l'assimilation de l'éternité au temps infini. Le temps, même infini, reste divisible, tandis qu'il est propre à l'éternité de ne supporter aucune division, de n'être la mesure que d'elle-même ; on dit donc que l'éternité est l'espace sans intersection, *spatium non intersectum,* la permanence absolue, *mora*, expression empruntée par Albert à Gilbert de La Porrée, ou bien le *nunc stans et non movens* de Boëce. Il est incontestable que, si l'on admet la synonymie de ces termes, « éternel, infini, » on peut dire que, le temps et le mouvement étant infinis, le monde, qui ne saurait être sans le temps et sans le mouvement, et sans lequel le temps et le mouvement ne sauraient être, est, comme le temps, comme le mouvement, infini, c'est-à-dire éternel. Mais, suivant Albert, c'est là confondre qui doit être attentivement distingué. Oui, la pensée peut toujours ajouter une nouvelle quantité de moments à une quantité déjà déterminée, et si l'on reconnaît que cette addition est toujours possible, on a l'idée du temps infini ; mais ce temps infini est, dit

Albert, un pur intelligible, le temps en acte ayant nécessairement commencé et devant nécessairement finir. En outre, le temps infini, ou plutôt indéfini, est précisément le contraire d'un tout déterminé, tandis que rien n'est plus déterminé, plus simple, plus incomplexe, plus positif, que l'éternité *secundum se*. Cette distinction logique est certainement admissible, mais en tant que logique ; elle ne prouve aucunement la réalité du fait externe. Contraint de pousser plus loin, Albert commence à réaliser des abstractions, pour les localiser ensuite dans le vague domaine de ce qui est en soi. Ce qui, dit-il, est en soi est, sous le rapport du genre, le contraire de ce qui est en acte. Ce qui est en soi ne commence pas, ne finit pas ; ce qui est en acte commence et finit. A ce point faisons une courte halte, et, pour qu'on ne se méprenne pas sur la pensée d'Albert, montrons qu'elle n'est pas réaliste à l'excès. Toutes les entités plus ou moins chimériques d'Albert sont, avant l'acte réel, au-delà des choses nées ; pour user de la phraséologie scolastique, elles sont en Dieu, ou sont de Dieu. Duns-Scot ne rejette pas cet ordre d'entités ; il les admet, et même il en augmente le nombre ; mais audessous d'elles, il en suppose d'autres encore, qui, produites hors de leur cause divine, ne sont plus de Dieu, sans toutefois être les choses elles-mêmes. Elles sont, comme au dessus des choses, des natures incomplexes ; elles sont des actes entitatifs, comme audessous de Dieu. Cette différence brièvement signalée, continuons notre analyse.

L'infinité n'étant pas l'éternité, l'éternité se dira proprement de Dieu seul. L'infinité pourra se dire tout à la fois du monde et de Dieu, mais en divers sens : en parlant de Dieu, ce sera l'infinité positive, catégoréma-

tique ; en parlant du monde, ce sera l'infinité mathématique, conceptuelle. Par cette distinction Albert proteste contre la thèse du monde éternel. Est-ce tout ? Non pas ; cette protestation, il faut qu'il la motive encore. Aristote a défini le mouvement dans le troisième livre de sa *Physique* ; dans le cinquième, le sixième, le septième et le huitième, il a complété cette définition par l'examen de toutes les opinions reçues dans les anciennes écoles sur l'origine et les formes du mouvement. Ce qu'Aristote dit en général du premier moteur immobile et de l'active immutabilité de ce moteur pouvant être concilié sans trop de peine avec la créance catholique, Albert croit devoir ici justifier, en les amplifiant, les assertions aristotéliques. Cependant il ne saurait se dissimuler que le Maître regarde le monde comme n'ayant pas commencé, comme ne devant pas finir. Il faut donc qu'il se sépare de lui sur ce point. Mais quels arguments fera-t-il valoir pour justifier cette séparation? Ce n'est pas, qu'on le remarque, au nom de l'autorité, au nom de la foi, qu'il se prononce contre la thèse du monde éternel ; c'est au nom de la philosophie. Au nom de la philosophie, sans hésiter, il expose, il explique suivant quel mode s'est accomplie la génération *ex nihilo,* il raconte comment le moteur éternel a, par un acte de sa volonté, fait le monde dans le temps, et comment, par un nouvel acte de la même volonté, il doit un jour le détruire. Il serait trop long de reproduire cette partie de la glose d'Albert. Qu'il nous suffise de rappeler comment il introduit, discute et prétend résoudre, en parlant de la création, une des plus considérables des questions scolastiques. Là se trouve nettement établie la différence que nous signa-

lions tout à l'heure entre l'un et l'autre réalisme, celui d'Albert et celui de Duns-Scot.

Kant s'exprime en ces termes au sujet de la création : « La création est une unité; il n'y a « pas plusieurs créations successives, mais toutes « les substances sont créées d'un seul coup. La « succession est, à la vérité, dans le monde même, « une condition de la détermination des choses ; mais « elle ne peut être une condition de l'existence du « monde quant à la substance, ni par conséquent une « conséquence de l'action divine. Le temps, avec tou- « tes ses successions, ne fait pas partie des conditions « de la création comme action de Dieu. Dieu ne peut « avoir créé successivement ; la création est donc une « unité... Si nous reconnaissions plusieurs choses « comme créées successivement, nous n'aurions au- « cune raison déterminée pour expliquer les phéno- « mènes (1). » Cette proposition, parfaitement sensée, n'est aujourd'hui contestée ni par les naturalistes ni par les idéologues ; il n'est personne qui ne consente à dire, d'une part, que les phénomènes s'engendrent, au sein de l'univers, en ordre successif, et que, d'autre part, la génération première a donné des substances, des touts composés, déterminés, et non des matières dépourvues de formes ou des formes dépourvues de matière. Mais, nous le savons déjà, loin d'être communément admise au moyen-âge, cette proposition était une simple thèse contre laquelle s'élevaient bien des présomptions. Voici donc ce qu'Albert croit devoir déclarer à ce sujet : « Si je disais que le ciel fut d'a- « bord en puissance dans la matière, et qu'il vint en « suite à l'être comme sortant du sein de cette matière,

(1) *Leçons de Métaph.*, p. 428 de la traduction de M. Tissot.

« ce que disent ceux qui n'admettent pas la création
« simultanée de toutes les choses, alors je devrais
« dire que le temps fut d'abord la mesure du mouve-
« ment qui mut cette matière à produire le ciel, et les
« autres choses qui sont distinguées les unes des
« autres par quelque forme substantielle. Telle fut
« l'opinion d'Anaxagore, d'Empédocle, et après eux
« d'Ovide, qui s'exprime ainsi :

> Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum,
> Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
> Quod dixere chaos...

« Et cette opinion fut admise par un grand nombre
« de théologiens appartenant à des religions diver-
« ses, musulmans, juifs ou chrétiens. Mais, pour ma
« part, je ne l'admets pas ; j'aime mieux croire que
« toutes les choses ont été créées ensemble, que le
« temps est du même âge que le ciel et son mouve-
« ment, et que le mouvement du ciel a déterminé le
« mouvement de la matière des choses actives ou
« passives, qui sont les substances générables et cor-
« ruptibles. Beaucoup de péripatéticiens et de théolo-
« giens, plus subtils que les autres, confirment cette
« opinion (1). » On devine aisément les motifs pour
lesquels Albert avait si fort à cœur de désavouer

(1) « Si nos diceremus quod cœlum primum fuit in potentia materiæ, et post exivit in esse per modum generati de ipsa, sicut dicunt illi qui dicunt quod non omnia creata sunt simul, tunc oporteret nos dicere quod tempus primum fuit numerus motus materiæ quo movebatur ad esse cœli et aliorum substantiali forma distinctorum. De qua sententia fuit Anaxagoras et Empedocles, et, post eos, Ovidius, sicut quod dixit quod

> Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum,
> Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
> Quod dixere chaos...

Et in hanc sententiam consenserunt multi theologi diversarum religionum, tam scilicet Saracenorum quam Judæorum quam Christianorum. Sed nos non consentimus in hoc, sed potius quod omnia creata sunt simul, et quod

cette hypothèse d'une ou de plusieurs créations antérieures à la substance aristotélique. La plupart des Pères grecs, plus ou moins engagés dans le parti de Platon, avaient admis la cosmogonie de ce philosophe, son chaos, sa matière première et même son monde archétype. Albert désigne ici, sans les nommer, Origène, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Naziance et quelques autres théologiens de leur école, c'est-à-dire de l'école académique. Il faut lire les extraits de ces Pères que donne Sixte de Sienne dans sa *Bibliothèque sacrée* (1). Bien que ces chimères profanes eussent été combattues par Acacius, par Diodore de Tarse et par saint Augustin, elles avaient été reproduites dès l'ouverture de nos écoles, et l'une d'elles, celle du monde primordial des intelligibles, soumise, en 1215, au concile de Latran, avait été condamnée par un arrêt solennel. Mais il est si facile de croire, en théologie, qu'on change les choses quand on change les mots ! Albert entendait donc reproduire, sous des termes nouveaux, les propositions condamnées ; on dissertait à ses oreilles sur la matière informe, sur l'être en soi des essences antérieures à la substance ; on disait que le ciel, avant d'être ce ciel, avait été le ciel en puissance de devenir, et que le temps, mesure du mouvement de la matière, en avait dégagé successivement toutes les substances informées. Telles étaient les fictions de quelques réalistes. Albert rejette ces fictions, pour dire que la

tempus coæquævum sit cœlo et motui ejus, et a motu cœli creatus sit motus materiæ activorum et passivorum, quæ sunt generabilia et corruptibilia : quam sententiam confirmant multi peripatetici et multi theologi aliis subtiliores. » Albertus, *Physic.* lib. VIII, cap. VI.

(1) Libr. V, annot. 3-8.

création de la substance, individuellement déterminée, de notre ciel, de notre terre, est le premier acte de la volonté divine. Qu'on n'oublie pas cette déclaration.'

Nous croyons avoir tiré des gloses d'Albert sur la *Physique* l'exposition complète de sa thèse sur l'universel *in re*. Nous pouvons donc négliger de faire la même enquête dans ses commentaires sur les traités *Du ciel et du monde, De la génération et de la corruption*, *Des météores, Des minéraux,* etc., etc. Notre docteur, bien nommé le Docteur Universel, ne trouve pas moins à dire sur les détails que sur les données générales de la science physique ; mais nous recommandons à d'autres une lecture plus scrupuleuse de ces volumineux écrits. Pour notre part, tout ce qu'il nous importait de connaitre nous est maintenant connu. Quelle est, en résumé, l'opinion d'Albert sur la nature des choses ? Cette opinion, qui ne se dément jamais, est que toute chose est un phénomène, que tout phénomène est un numériquement, que les substances dites universelles, loin d'exister dans la nature présente, n'ont pas même possédé l'être avant le temps, mais que, néanmoins, suivant certaines lois générales ou spéciales, il y a des rapports universels, généraux ou spéciaux entre toutes les substances individuellement, numériquement déterminées. Sur quelque problème que l'on interroge Albert, il a toujours cette réponse prête. Saint Thomas aura le mérite et la gloire de la faire en des termes plus précis ; mais ces termes seront conformes, pour le sens, à ceux d'Albert. Ce que saint Thomas doit apporter à l'école, ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est une langue mieux faite. D'où vient, d'ail-

leurs, cette thèse de l'universel *in multis*, successivement proposée par Albert et par saint Thomas? Elle vient d'Aristote. Quand il ne s'agit pas des universaux *ante rem* ou *post multa*, Aristote, Albert-le-Grand, saint Thomas sont toujours d'accord. Il est vrai que cette thèse de l'universel *in multis* n'a pas obtenu le suffrage de Platon. Albert le sait; mais, très prompt à se déclarer contre toutes les écoles anciennes ou modernes où l'on a disserté sur le monde comme sur un tout substantiel, il attaque successivement, et avec une grande vigueur, Pythagore, Xénophane, Parménide, Mélissus, Zénon (1) et Platon. Quant aux platoniciens nouveaux, ses contemporains, ses compagnons, *socii*, il ne les nomme pas, mais il les désigne par des traits auxquels il est facile de les reconnaître ; ce sont quelques disciples survivant à des maîtres respectés, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Robert de Lincoln, et malheureusement infatués de leurs chimères. Albert les combat, mais sans aigreur. Ils ont paru nier la liberté des créatures et, qui plus est, mettre en doute celle de Dieu. C'est là néanmoins ce dont ils se défendent. Si leur système est condamnable, leur conscience ne l'est pas. Mais tout autre est le langage d'Albert lorsqu'il

(1) C'est d'Aristote qu'Albert tient tout ce qu'il sait de la doctrine des Eléates, et Aristote n'a pu lui faire connaître que Zénon d'Elée. Mais comme d'autre part, Cicéron et Sénèque lui ont souvent désigné, sous ce nom, l'illustre chef de l'école stoïcienne, il n'a pas su distinguer l'un et l'autre Zénon, et, confondant toutes les dates, toutes les sectes, il a imaginé que les stoïciens avaient été les fondateurs de la philosophie grecque et que Platon avait été leur disciple. On lit cent fois dans les œuvres d'Albert ces mots étranges : *Plato princeps stoïcorum, Plato primus inter stoïcos, stoïcus Plato*. S'il n'avait pas eu Sénèque entre les mains, cette erreur historique eût été sans importance. Mais, possédant les thèses fondamentales de la doctrine des Eléates et de celle des stoïciens, il fut bien empêché de les réduire à l'unité.

s'adresse aux sectateurs réprouvés du « philosophe « Alexandre » qui ont osé dire après lui que Dieu, comme cause et comme être, est tout. Ceux-là se sont rendus coupables d'un monstrueux blasphème, contre lequel se soulèvent et la science et la foi. Personne n'est à leur égard moins indulgent qu'Albert.

Avons-nous achevé l'analyse de sa physique? Non sans doute, puisque, selon sa méthode, la psychologie est du domaine de la philosophie naturelle. Voyons donc ce qu'il nous enseigne, dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*, touchant la substance même de l'âme, ses énergies, et spécialement cet universel *post rem* dont il a déjà dit que l'âme est le siège. Albert commente d'abord les prolégomènes d'Aristote ; mais comme il y a, dans ces prolégomènes, de grandes hardiesses, il consulte souvent Avicenne, Averroès, pour apprendre d'eux comment il faut interpréter certaines propositions trop mal sonnantes aux oreilles d'un catholique. Dès l'abord se présente cette question : Parmi les affections de l'âme, toutes sont-elles communes à l'âme et au corps ? N'en peut-on pas désigner qui soient propres à l'âme, à l'exclusion du corps ? Aristote a bien l'air d'affirmer que, dans aucune de ses opérations, l'âme n'agit seule, et qu'un mouvement du corps accompagne toujours un mouvement de l'âme. Cependant Albert n'ose pas mettre cette doctrine au compte d'Aristote ; il préfère l'imputer à l'un des anciens interprètes, qu'il est, dit-il, obligé de contredire quelquefois, Alexandre d'Aphrodisias ; il déclare ensuite qu'il ne l'accepte pas, et qu'il se propose de la réfuter à loisir dans un chapitre qui suivra : *Et nos quidem in sequentibus ostendemus quod anima humana multas*

habet operationes separatas (1). On apprécie l'importance de cette déclaration. Viennent ensuite les additions d'Albert aux derniers chapitres du premier livre. Il s'agit ici de quelques opinions professées dans les écoles de la Grèce, avant Aristote et de son temps. Sur l'histoire de ces écoles Albert, comme on le soupçonne, n'a rien à dire de nouveau ; mais il développe avec une rare sagacité le texte du Maître, et motive ses jugements dans quelques digressions d'une juste étendue, qu'on ne lit pas, aujourd'hui même, sans intérêt.

Au début du deuxième livre, il s'agit d'établir ce que c'est que l'âme. Croyant exprimer fidèlement l'opinion d'Aristote, Albert dit que l'âme est une substance, et que cette substance est la forme actuelle du corps, non pas d'un corps quelconque, mais de tel corps déterminé, c'est à dire doué des organes qui le rendent capable d'exercer les fonctions de la vie. Albert explique ces termes avec sa précision habituelle. Puis revient cette grave question : L'âme est-elle séparable du corps ? Dans ses excellentes notes sur le *Traité de l'âme*, M. Barthélemy Saint-Hilaire a déjà fait cette remarque : « Albert-le-Grand et saint Thomas « s'efforcent de démontrer que, suivant Aristote, « l'âme intelligente est séparable du corps, tandis « que l'âme nutritive, l'âme sensible en est inséparable et meurt avec lui. » En effet, rien de plus net que la nouvelle déclaration d'Albert sur cette question si longtemps controversée. Toute forme qui n'est jamais active sans le corps, n'en peut être séparée. Et qu'est-ce qu'une forme de cette espèce ?

(1) *De Anima*, I, VI.

C'est, par exemple, l'âme végétative dans les plantes, l'âme sensible dans les brutes. On ne peut comprendre la nutrition, la génération, hors des corps ; de même on ne peut comprendre une sensation qui s'accomplisse sans les organes du corps : *Propter quod nihil istorum separatur, neque ipsa anima* (1) *separari potest; quæ sic est in toto corpore sicut istæ potestates sunt in partibus corporis* (2). Mais pour ce qui est de l'âme intellectuelle, il faut la définir autrement. Alors même qu'elle agit sur le corps, elle demeure essentiellement séparée du corps ; ce qui fait qu'elle n'est en rien compromise par les altérations que le corps peut et doit subir. Donc il y a dans chacun plusieurs âmes de nature diverse. Albert rejette cette conclusion. A bien parler, dit-il, il n'y a qu'une âme pour chacun ; mais cette âme, séparée du corps quant à son essence, possède des facultés, des énergies diverses, et comme elle ne saurait exercer plusieurs de ces facultés sans l'instrument du corps, on dit à bon droit qu'elle les perd quand le corps disparaît. Ce n'est là qu'un préambule. Albert commence par déclarer ce qu'il se propose de démontrer ensuite. Il faut attendre la démonstration du système pour l'approuver ou le condamner.

Nous négligeons les considérations physiologiques qu'Albert reproduit, d'après le texte d'Aristote, sur la nature de la faculté nutritive. Ce qui vient après, c'est-à-dire ce qui concerne la faculté sensible, nous intéresse bien davantage. La sensation est-elle active? On

(1) Il est entendu qu'Albert emploie ici ce terme *anima* dans le sens aristotélique : *anima*, le sujet commun de toutes les énergies d'une substance déterminée, l'entéléchie du corps.

(2) *De anima*, II, IV.

le prétend; mais Albert n'est pas de cet avis. Si pourtant on lui fait remarquer qu'une perception est une sorte de jugement, et que juger est un acte, il répond qu'en effet aucune faculté n'est tellement passive qu'elle ne puisse agir par la forme de son actif, qu'elle possède en elle-même: *Quod nulla virtus est adeo passiva, quin per formam sui activi existentem in ipsa possit agere* (1). Cette réponse est loin d'être suffisamment claire. Mais les explications viendront plus tard. En les attendant, notons que toute sensation est, suivant Albert, une abstraction, et que les degrés de la connaissance correspondent à des abstractions successives, *gradus abstractionis*. Or, il nous importe de savoir quels sont ces degrés. Au premier degré, *primus et infimus*, est la faculté appréhensive des sens, qui sépare la forme de la matière, sans toutefois dégager cette forme de ce qui appartient à la matière, comme puissance ou comme accident. Au second degré, l'imagination reçoit la forme transmise par les sens. La matière n'est plus présente, et cependant la forme conserve encore, en image, tous les accidents, tous les appendices qui l'individualisaient au sein de la matière (2). Au troisième degré, plus d'images, plus d'objets sensibles représentés, mais certaines notions, *intentiones*, que les sens ne perçoivent pas, et qui toutefois résultent des perceptions des sens; *Quæ non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus nun-*

(1) Lib. II, tract. III, c. I.

(2) « Dico appendicitias materiæ conditiones et proprietates quas habet subjectum formæ quod est in tali vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum situs, vel talis color faciei, vel talis ætas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Hæc enim sunt individuantia formam quæ sic sunt in uno individuo unius speciei quod non sunt in alio. » *De anima*, libr. II. tr. III, c. IV.

quam nobis innotescunt. Telles sont les notions d'homme aimable, sociable, affable, et les notions contraires; en général, toutes les idées qui proviennent d'un jugement et d'une comparaison, *æstimatione et collatione.* Enfin, au quatrième et suprême degré, sont les idées simples, celles qui donnent les quiddités des choses, *quidditates rerum*, dépouillées de tous les appendices matériels, *denudatas ab omnibus appendiciis materiæ*, c'est-à-dire les purs universaux, *communia universalia.* Telle est, suivant Albert, l'échelle de l'abstraction. La doctrine d'Albert peut donc sembler, dès l'abord, être très-résolûment sensualiste. Cependant, il ne faut encore rien préjuger. Le glossateur ne s'occupe ici d'une manière spéciale que de la sensation première et de la sensation transformée ; il se réserve d'analyser plus tard les opérations propres de l'intellect. Or n'a-t-il pas pris l'engagement de prouver que, dans un grand nombre de ses opérations, l'âme agit sans le corps?

Mais avant d'aller vers d'autres questions, nous devons nous arrêter à une digression, dans laquelle Albert va, dit-il, s'expliquer catégoriquement sur la nature active ou passive des sens. On se demande si toutes les sensations ont un seul principe, un seul moteur, et si cet unique moteur se trouve dans l'objet senti ou dans le sujet sentant. Quelques modernes de grand poids, *quidam modernorum magnæ auctoritatis*, ont soutenu, d'une part, que la cause de toute sensation étant non le sujet, mais l'objet, et, d'autre part, que telle ou telle forme inhérente à telle ou à telle matière différant en nature de la forme immatérielle abstraite par les sens, il faut nécessairement admettre la supposition d'un agent intermédiaire qui transporte aux sens la

représentation du concret, et ils ont appelé cet agent la lumière. D'autres philosophes plus anciens, *antiquiores*, c'est-à-dire Platon et saint Augustin (Albert les nomme) ont prétendu que l'agent commun de toutes les sensations est une faculté du sujet, et qu'aucune notion ne peut être recueillie par l'organe sensible sans l'intervention de ce principe actif. Albert rejette d'abord la première opinion. Comme rien ne semble lui répugner autant que de multiplier les êtres sans nécessité, il se prononce très-énergiquement contre cette entité fictive, imaginaire, qui, spiritualisant toutes les formes, leur attribuerait à toutes l'être intentionnel. La seconde opinion lui paraît plus probable, bien qu'elle ne soit pas approuvée par le plus grand nombre des modernes, *licet modernorum pauci teneant eam*. Cependant, après l'avoir examinée, Albert la condamne aussi. Il ne peut admettre, dit-il, que jamais les sens se portent d'eux-mêmes vers les phénomènes, puisque l'âme sensible n'est pas active : *Animam sensibilem esse activam ostendimus esse falsum*. Quel est donc son avis sur ce problème ? Le voici : la cause de toute sensation est l'objet, l'objet lui-même, et l'on suppose à tort un agent, un moteur extrinsèque, qui le dirige vers le sens ; son moteur à l'être intentionnel c'est-à-dire à cette sorte d'être que possède l'objet dans l'entendement qui l'a recueilli, *esse illud quod res habet in intellectu cognoscente* (1), est sa propre forme, sa forme déterminée : *Omnis forma in propria et essentiali ratione sibi sufficit* (2). C'est ainsi qu'Albert se prononce contre les intermédiaires de la sensation. Nous supprimons les développements de cette critique ; il nous suffit d'en

(1) Chauvin, *Lexicon philosoph.*, au mot *Intentionale esse.*
(2) *De anima*, lib. II, tract. III, c. VI.

connaître les décisions. Elles ne sont pas toutes résumées, qu'on y prenne garde, dans la dernière. La dernière semble dire que, dans toute sensation, le sujet n'est qu'un récipient ; mais on a vu précédemment Albert placer au premier degré de l'abstraction l'énergie appréhensive des sens. Or, conçoit-on un récipient abstracteur de formes ? Évidemment, ou cela est contradictoire, ou nous n'avons pas encore le dernier mot d'Albert sur les opérations de l'âme sensible. Ce dernier mot, nous allons enfin le connaître. Quand Albert aura successivement analysé les manières d'être des cinq sens, quand il aura reproduit, sur les qualités des objets sensibles, les distinctions d'Aristote, d'Averroès et d'Avicenne, il ajoutera : Puisque le propre de chacun des sens est de sentir, ils ont une source, *fons*, commune, et ils ont pareillement une fin commune, puisque toutes les impressions de l'objet sensible produisent une perception ; d'où il suit que les sens sont les organes extérieurs d'un sens interne qui, d'une part, leur communique la sensibilité, et qui, d'autre part, recueille les impressions qui leur viennent des objets sensibles. On l'appelle sens interne en raison de son siège, mais on l'appelle sens commun en raison de son office. Dès que le sens commun a senti lui-même la sensation reçue par les organes, une notion est acquise, la sensation est complète ; mais auparavant elle ne l'était pas. Or, quelle est la nature de ce sens interne et commun ? Il est aussi nécessairement un et actif que les sens externes sont passifs et divers : *Cum autem in nobis experiamur esse cognitionem intentionum elicitarum ex sensibilibus formis, oportet esse aliquid quod eliciat et agat illas intentiones, et illius erit quasi potentia activa, agens inten-*

tiones illas ex sensibus (1). Nous possédons maintenant toute la doctrine d'Albert-le-Grand sur la sensibilité. Comme cette doctrine est purement péripatéticienne, elle est bien connue, et nous n'avons besoin ni de la développer davantage ni de l'apprécier. Elle peut se résumer en deux mots : toute sensation se compose de deux actes, l'acte de l'objet sur les sens et l'acte du sujet sentant qu'il a senti. Si donc il est faux, comme Albert l'a déclaré, que l'âme sensible soit active, c'est que les facultés sensibles de l'âme doivent être distinguées du sens commun. Mais pourquoi cette distinction ? Parce qu'elle se fonde sur ce principe : Dans toute sensation le premier acte, l'acte antérieur, est celui que l'objectif exerce sur le subjectif.

Après la sensation vient l'imagination, faculté intermédiaire entre la région sensible et la région intellectuelle de l'âme humaine, dont l'office principal est de conserver les jugements formés, les notions recueillies. Comme Avicenne et Algazel l'ont scrupuleusement fait observer, l'imagination se distingue du sens commun en ce qu'elle reçoit les formes en l'absence de l'objet, tandis que les opérations du sens commun sont toutes déterminées par l'objet présent. Enfin, après la faculté imaginative, et comme dans sa dépendance, est la faculté estimative, *æstimatio, virtus non penitus apprehensiva, sed et motiva,* qui juge les qualités diverses des objets et conseille de les rechercher ou de les fuir. En résumé, le sens commun, l'imagination et l'estimation, que nous pouvons appeler le jugement, sont trois facultés dont la sensation est l'origine. Mais toute l'âme n'est pas ce qui sent, ce qui recueille les

(1) *De anima,* lib. II, tract. IV, c. II.

sensations et ce qui les juge ; l'âme est encore la pensée qui conçoit les intelligibles, et s'élève, bien au-dessus des choses et de leurs images, jusque vers les régions mystérieuses de la vérité pure. Ayant parlé des facultés sensibles de l'âme, Albert va maintenant s'occuper de l'intelligence.

M. Barthélemy-Saint-Hilaire nous fait remarquer que le style d'Aristote, toujours si calme, si grave, si mesuré, devient encore plus austère lorsque ce philosophe aborde les problèmes de l'entendement, problèmes si redoutables pour notre raison trop peu clairvoyante (1). Il n'y a pas assurément moins de solennité dans les premiers mots du commentateur. Nous allons reproduire cet exorde, qui contient, d'ailleurs, les renseignements les plus dignes d'intérêt. Le voici : « Com-
« me les questions qui feront la matière de ce traité
« sont très-obscures et très-dignes d'être approfon-
« dies, je me propose d'abord d'exposer, dans la me-
« sure de mes forces, toute la doctrine d'Aristote, de
« reproduire ensuite les opinions des autres péripaté-
« ticiens, puis d'interroger Platon, et de déclarer en-
« fin mon propre sentiment, car je proteste énergi-
« quement contre ce que les docteurs latins ont avan-
« cé pour résoudre ces questions : *In istarum quæs-*
« *tionum determinatione omnino abhorremus docto-*
« *rum tatinorum verba*... Et maintenant je prie, je
« supplie mes confrères de vouloir bien soumettre à
« l'examen le plus attentif les problèmes qui sont ici
« proposés. S'ils en trouvent la vraie solution, ils
« adresseront au Dieu immortel d'immortelles actions
« de grâces ; s'ils ne la trouvent pas, au moins auront-

(1) M. Barthél. Saint-Hilaire, préface de la traduction du *Traité de l'âme*, p. 25.

« ils acquis la conscience de leurs propres incertitudes « sur ces objets merveilleux, sublimes, dont l'étude si « digne d'intérêt doit servir d'introduction à la science » divine (1). » Ce préambule semble annoncer une théorie nouvelle; mais peut-être Albert nous promet-il plus qu'il ne doit tenir. Hâtons-nous de le vérifier.

Dans les chapitres du *Traité de l'âme* où il s'agit de l'intelligence, la première, la plus grave des questions qu'Albert rencontre est ainsi posée par Aristote ; « Ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme, je veux dire « ce par quoi l'âme raisonne et conçoit, n'est en acte « aucune des choses du dehors avant de penser. Voilà « pourquoi il est rationnel de croire que l'intelligence « ne se mêle pas au corps, car elle prendrait alors une « certaine qualité ; elle deviendrait froide ou chaude, « ou bien elle aurait quelque organe, comme en a la « sensibilité. Mais maintenant elle n'a rien de pareil, « et l'on a bien raison de prétendre que l'âme n'est que « le lieu des formes... » Quand nous lisons aujourd'hui ce passage dans la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, il nous semble d'une clarté parfaite, et il ne s'élève dans notre esprit aucun doute sur le sens qu'il faut attribuer aux différents termes dont Aristote a fait emploi. L'intelligence n'est, en acte, avant de penser, aucune des choses du dehors ; cela veut dire que l'intelligence naît avec sa propre pensée, et qu'on l'a mal définie, suivant Aristote, certain principe externe qui, déjà subsistant par lui-même, vient à la rencontre de l'âme, et la rend, après l'avoir rencontrée, propre aux opérations intellectuelles. Elle ne se mêle pas au corps ; elle est un acte, mais non pas à la manière du

(1) *De anima*, III, tract. II, c. I.

corps qui reçoit les qualités sensibles ; l'intelligence ne contracte, en aucun état, quelque chose de corporel. Elle est le lieu des formes, elle n'est pas une forme ; elle est ce qui produit, ce qui retient, ce qui possède les formes, les idées. Voilà ce que le Maître déclare en des termes dégagés de toute ambiguité. Mais Albert lisait ces termes diversement commentés par les interprètes grecs, arabes, et, comme il s'agissait pour lui de faire un choix entre ces commentaires, il éprouvait de grands embarras. Les Arabes avaient, en outre, allant au-delà d'Aristote, introduit ces questions : L'essence de ce qui ne se mêle pas au corps est-elle universelle ou individuelle ? et dès que cela s'est produit en acte, cela doit-il finir avec le corps ou lui survivre ? Questions graves, surtout pour un théologien rationaliste ! Albert va s'écarter un instant du texte, afin d'examiner les gloses.

Il résulte des explications données par Alexandre d'Aphrodisias que, suivant le plus grand nombre des péripatéticiens, l'intelligence humaine périt avec ce corps qui lui servait d'instrument pour recevoir les rayons de l'intelligence divine. Albert combat cette thèse qui révolte sa croyance. Parmi les Grecs, Théophraste et Thémiste lui semblent s'être plus rapprochés de la vérité ; mais il les trouve trop loin d'Aristote pour vouloir les suivre. Parmi les Arabes, Avempace et Abubaker (Aboubekr) ont défini l'intelligence une substance universelle, commune, qui, toute dans tous, ne s'individualise dans aucun ; mais, quand il leur a fallu rendre compte des aptitudes si diverses, si singulièrement inégales, qui se rencontrent entre les hommes éclairés par ce même flambeau, ils n'ont su que proposer, d'un ton modeste, quelques distinctions nouvelles entre l'intellect en ac-

tion, ou agent, et l'intellect en puissance, ou possible, distinctions purement idéologiques qui n'ont pas solidement étayé leur thèse principale. Pour voir d'un seul regard toute l'économie d'un système ou le concevoir dès l'abord tout entier sous la forme d'une seule idée, il faut une vigueur de génie qu'ils n'avaient pas et qu'eut Averroès. C'est pourquoi l'on nommera toujours Averroès quand on croira devoir glorifier ou maudire l'inventeur de l'âme impersonnelle. Quoi qu'il en soit, Albert n'a pas de peine à prouver que cette âme impersonnelle n'a rien de commun avec celle dont traite Aristote. Enfin, après l'auteur du *Livre des causes*, Avicembron a défini l'intelligence la première des formes que reçoit la matière, et s'est ensuite efforcé d'expliquer la singularité des âmes, en disant que, la matière prenant la forme de la corporéité, puis celle de l'individualité, l'intelligence passe avec elle par ces transformations successives. Ayant aussi rejeté cette doctrine, Albert expose avec plus de détails et combat avec plus de chaleur, parce qu'il la comprend mieux, la théorie platonicienne de la réminiscence. En somme, Albert n'a trouvé dans les gloses rien de satisfaisant.

Soit ! Mais quel est son avis sur les graves questions posées dans ces gloses ? Il va le déclarer en ces termes : « Il faut dire, comme il me semble, avec les péri-« patéticiens, que l'intellect possible (*qui potest omnia* « *fieri,* l'entendement humain, le lieu des idées humai-« nes) ne se mêle pas au corps, qu'il en est séparé, « qu'il est impassible et n'est pas quelque substance : « *Videtur esse dicendum, cum peripateticis, quod in-* « *tellectus possibilis est immixtus et separatus et im-* « *passibilis et non hoc aliquid.* » Cette définition est

assurément d'une étrange obscurité. Mais si les définitions d'Albert ne sont pas généralement claires, cela ne veut pas dire qu'il manque de franchise, car son habitude est de les expliquer. Ses explications peuvent, dans le cas présent, être ainsi résumées.

L'intellect en puissance n'est pas quelque substance, car le propre de toute substance, au moins de toute substance première, est, comme le dit Aristote, de subsister par elle-même, de n'être pas dans une autre. Or l'intellect en acte est lui-même dans un sujet, puisque c'est la forme et la vertu principale d'une substance vraiment réelle, *verissime existentis*, c'est-à-dire de l'âme raisonnable (1). Remarquons cette définition et ne l'oublions pas. Quand on dit que l'âme est la forme du composé, dont le corps est la matière, on entend que cette union de l'âme au corps n'altère pas la nature propre de l'âme, qui demeure une substance séparable. Mais quand on dit que l'intellect est la forme de l'âme raisonnable, ce mot forme ne désigne plus un conjoint substantiel; l'intellect est à l'égard de l'âme raisonnable une forme qui n'en peut être jamais séparée. Il est sans doute séparé de quelque chose, puisque ce qualificatif *separatus* indique un des attributs de l'intellect; mais cela signifie qu'il est séparé du corps et n'a conséquemment rien de corporel (2). Voici, d'ailleurs, un privilège particulier qui le distingue complètement de toutes les formes adhérentes aux choses. Avant d'être actualisées, ces formes étaient en puissance au sein de la matière. Or telles

(1) C'est ce qu'Albert répète dans sa *Métaphysique* : Intellectus agens est pars animæ, et forma animæ humanæ. *Metaphys.*, libr. XI, tractatus 1, cap. IX.

(2) Intellectus nec virtus est corporea, nec virtus in corpore, sed separata. Alb. Magn., *De anima*, I, tr. II, c. VIII.

ne sont pas les conditions natives de l'intellect; nulle part il n'était en puissance avant d'être en acte. Ayant fait l'âme raisonnable à l'image de sa propre intelligence, Dieu l'a pourvue directement, sans intermédiaire, de toutes ses facultés. Enfin l'intellect ne se mêle pas au corps, car si, parmi les facultés de l'âme, il y en a qui se servent du corps comme d'un instrument d'optique, ces facultés sont nommées la sensation, l'imagination; quant à l'intellect, il est simplement en commerce avec ces facultés, et ce qu'il sait des opérations auxquelles le corps participe lui est transmis par elles (1). Enfin, il est impassible, parce qu'il est en lui-même l'intellectualité vague, indéterminée, c'est-à-dire la puissance d'intellectualiser, et qu'il faut un changement d'état, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte, pour le déterminer et le constituer en sa perfection. Voilà ce qu'Albert croit d'abord devoir dire au sujet de l'intellect possible, sinon pour expliquer le texte d'Aristote, du moins pour dégager l'opinion de ce philosophe, qui, dit-il, est la sienne, de toutes les contradictions, de toutes les équivoques imaginées par ses interprètes.

Ceux qui s'en sont ici le plus écartés, c'est Avempace, c'est Aboubekr, c'est particulièrement Averroès, dont le système aboutit à nier ce que l'homme a de plus noble, et, à bon droit, de plus précieux, sa personne morale. C'est une négation de grave conséquence; Albert le comprend. Il faut donc restituer à l'hom-

(1) C'est ce qu'il déclare encore dans son traité spécial contre Averroès : « Intellectus possibilis designans substantiam animæ in seipsa est in duplici potentia; quarum una est ad intellectum agentem... Et quamvis numeretur intellectus possibilis sic acceptus, tamen est separatus, et materiæ non mixtus, et nulli nihil habet commune... » *Contra Averrh. de unitat. intell.*, c. VII.

me responsable cette personnalité qu'on prétend lui ravir. Oui, dit Albert, l'intelligence est, quant à sa nature, vraiment universelle. Mais cette intelligence absolument considérée n'est pas l'intelligence actuelle, réelle. L'intelligence actuelle s'individualise, comme s'individualise l'âme elle-même dont elle fait partie, quand cette âme devient l'entéléchie d'un corps déterminé. Ainsi l'on dit bien que mon intelligence n'est pas la tienne, de même que la tienne n'est pas la mienne. La mienne est en commerce avec les organes de mon corps, la tienne avec les organes du tien. Nous sommes deux personnes moralement distinctes, comme nous le sommes physiquement. Cela ne saurait être contesté. Cependant, on l'a dit, l'intelligence individualisée n'est pas, quant à sa nature, individuelle ; et la preuve, c'est qu'elle conçoit les intelligibles. Tout intelligible est et demeure universel, même lorsqu'il est conçu. Est-ce que j'individualise l'intelligible lorsque j'en abstrais la notion idéale ? Cette notion, que j'appelle improprement mienne ou tienne, nous est, en fait, commune ; elle est pour toutes les intelligences la même vérité. Si donc tout intelligible est invariablement universel, il faut que l'intelligence à chacun départie conserve néanmoins l'universalité de sa nature, car l'universel est seul capable de recevoir l'universel : *Licet enim intellectus meus sit individuus et separatus ab intellectu tuo, tamen secundum quod est individuus non habet universale in ipso, et ideo non individuatur id quod est in intellectu... Sic igitur universale ut universale est ubique et semper idem omnino et idem in animabus omnium, non recipiens individuationem ab anima...* C'est la thèse de la raison impersonnelle, prudemment conciliée avec la thèse

différente, mais, dit-on encore, nullement contraire, de l'âme individuelle. Albert veut nous la faire accepter comme péripatéticienne. Simplicius, Averroès, Algazel, Alexandre Achillini, l'attribuent plus justement, comme il semble, à Platon. Dans son enthousiasme pour le génie d'Aristote, Albert ne peut admettre que ce philosophe ait laissé de côté telles ou telles questions, à cause de l'embarras qu'il éprouvait à les résoudre. Si pourtant elles n'étaient pas susceptibles d'une solution apodictique ! Si l'esprit humain était condamné à les agiter sans cesse, sans pouvoir jamais parvenir à quelque certitude ! Et si, par exemple, le sage et prudent Aristote s'était abstenu d'énoncer une opinion sur ce problème qu'il connaissait bien (1), afin de n'être pas tenu d'expliquer ce qui ne peut l'être clairement, c'est-à-dire la nature universelle ou individuelle d'une substance séparée de la substance indubitablement réelle !

Mais arrêtons-nous, et n'allons pas faire subir un autre examen de conscience à cet illustre maître ; cela nous entraînerait trop loin. Quelle que soit d'ailleurs la doctrine d'Aristote sur la manière d'être du principe intellectuel, la doctrine d'Albert est que ce principe est non-seulement séparable, mais encore séparé de la matière, de la forme individuelles, et demeure en soi l'intellect universel, alors même que, par son commerce avec les facultés sensibles de l'âme, il procure la notion des intelligibles à la raison de celui-ci, de celui-là. Comprend-on ces termes ? Pour notre part, nous les reproduisons et nous reconnaissons qu'ils diffèrent de ceux dont Abélard, Jean de La Rochelle et d'autres

(1) Aristote, *Traité de l'âme*, livr. III, ch. IV.

latins ont précédemment fait usage ; mais, à vrai dire, nous ne saurions nous les expliquer d'une manière satisfaisante. Ce que, toutefois, nous croyons bien apprécier, ce sont les motifs qui ont conduit Albert à donner cette définition nouvelle de l'intelligence. Aristote a dit, en effet, que le semblable est seul apte à recevoir son semblable. Or, tout intelligible étant, de sa nature, universel, et le propre de l'intelligence étant de percevoir les intelligibles, Albert a pu croire qu'il devait, en fidèle disciple d'Aristote, attribuer à l'intelligence une essence universelle. Mais alors se présentait l'hypothèse d'Averroès, avec sa conséquence la plus prochaine, l'anéantissement de toute personnalité : redoutable écueil qu'il importait d'éviter. C'est pour cela qu'Albert, prenant un parti moyen, suppose l'intelligence à la fois universelle et individuelle : essentiellement universelle, formellement individuelle, mais individualisée par la substance dont elle devient la forme, sans perdre cette nature universelle par la vertu de laquelle, suivant le principe *simile simili cognoscitur,* elle forme les concepts universels. Or, est-il bien vrai qu'Albert échappe à l'abîme en prenant ce parti ? Dans ce système, quand le corps disparaît, quand la mort vient interrompre les rapports que l'universel entretient, dit-on, avec l'individuel, par l'intermédiaire de certaines facultés qui s'exercent elles-mêmes au moyen de certains organes, rien d'individuel, rien de personnel ne persiste, ne survit au corps. Ce n'est pas là, sans doute, ce qu'Albert doit déclarer ; on le voit donc, pour fuir cette conséquence, imaginer d'autres fictions, d'autres chimères, qu'il transporte ensuite de l'ordre logique dans l'ordre surnaturel (1).

(1) Dans les chapitres d'Albert que nous venons d'analyser, nous avons

Mais c'en est assez à ce sujet ; saint Thomas nous apprendra quelle fut sur cette grave question le dernier mot de l'école dominicaine.

Achevons d'exposer ce que professe le commentateur d'Aristote sur les autres questions résolues dans les derniers chapitres du *Traité de l'âme*. L'intelligence, nous l'avons dit, ne perçoit, ne connaît que le confus, l'indéterminé, l'universel ; la perception des choses déterminées, particulières, appartient pro prement à la sensibilité. Mais il y a d'autres explications à donner sur l'intelligence. Ainsi, de même que la sensibilité, l'intelligence passe de la puissance à l'acte, et si, quand elle est en puissance, on a le droit de la comparer à une table rase, polie, sur laquelle aucune image n'est encore représentée, il faut, toutefois, faire remarquer qu'une table rase reçoit les images suivant le mode de la pure passivité, tandis que l'intelligence en puissance est, à l'égard des intelligibles qu'elle ne possède pas encore, une énergie formelle douée de la faculté de coopérer elle-même à la formation des universaux intellectuels. Voilà ce

lu ce que n'y a pas rencontré M. Rousselot. Suivant M. Rousselot (t. II. p. 210), Albert-le-Grand s'éloigne tellement d'Averroès, qu'il semble admettre autant d'entendements substantiels et différents qu'il y a d'êtres intelligents. Ce que nous pouvons accorder à M. Rousselot, c'est qu'au chapitre VII, traité II, livre III, de son commentaire sur le *Traité de l'âme*, et dans le traité spécial qu'il a composé sur l'opinion d'Averroès, Albert déclare qu'il n'approuve pas les dires de ce philosophe et les combat : mais il ne combat pas avec moins d'énergie (livre III. tr. II, ch. II) ces philosophes latins auxquels il attribue précisément l'hypothèse que M. Rousselot porte à son propre compte. Toute cette controverse est fort obscure ; il est évident qu'Albert est très inquiet, comme il l'a déclaré dès le début, sur le parti qu'il doit prendre ; mais qu'on veuille bien relire le traité II du livre III du commentaire sur le *Traité de l'âme*, on se persuadera que, suivant la dialectique d'Albert dans tous ses détours, nous avons atteint sa véritable doctrine.

qu'Aristote semble dire, et ce que repète Albert (1). Arrivant ensuite à la définition de l'intelligence en acte, Albert se rappelle qu'il a promis de faire connaître toutes les opérations de l'âme séparée, c'est-à-dire de tous les actes qu'elle accomplit sans la coopération du corps. Nous savons déjà qu'au jugement d'Albert l'âme raisonnable est douée de facultés actives, distinctes de ses instruments passifs. Nous avons, en outre, retenu ce principe, que l'intelligence est une substance séparée du corps. Il nous reste à connaître comment, en cet état, l'intelligence agit, c'est-à-dire produit, suivant les prémisses, les idées universelles.

On lit dans le texte : « En résumé, l'intelligence en « acte est les choses quand elle les pense. Nous ver-« rons plus tard s'il est ou non possible que, sans être « elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque « chose qui en soit séparé (2). » Pour ne pas nous laisser entraîner trop loin, nous négligerons de rappeler en quels termes Aristote a résolu ces doutes dans sa *Métaphysique*, et dans le dixième livre de sa *Morale*. Alexandre d'Aphrodisias et les autres

(1) M. Bart. Saint-Hilaire rappelle que Philopon et Alexandre d'Aphrodisias ont entendu ce passage d'Aristote autrement qu'Albert-le-Grand. Suivant Philopon, l'intelligence en puissance serait comparée par Aristote, non pas à un feuillet blanc, mais à un feuillet où les caractères mal tracés seraient à peine lisibles. Cette interprétation est éclectique. Elle a été combattue par Thémiste, Théophraste, Nicolas de Damas. Averroès, Albert-le-Grand et saint Thomas; tous les péripatéticiens modernes l'ont rejetée. Que l'on ne néglige pas, toutefois, de tenir compte à Albert des réserves qu'il fait ici contre le sensualisme : « Habet recipere ea (intelligibilia) meliori modo quam tabula; quia supra diximus quod ipse est quodam modo formalis ad ea, quod non tabula circa scripturam est, et est operativus circa intelligibilia, quod iterum minus tabula facit circa scripturam. » *De anima ;* lib. III, tractat. II, c. VII.

(2) *Traité de l'âme*, III, ch. VII.

interprètes, Thémiste, Théophraste, ayant tour à tour abordé ce problème, ont dit que l'intelligence humaine, s'élevant de degrés en degrés jusqu'à l'extrême limite de son énergie, parvient alors à la notion de l'absolu, à la notion de l'essence divine. Mais les explications qu'ils ont données sur cette progression continue sont loin de paraître satisfaisantes au chrétien philosophe. Quelques Arabes, entre lesquels il désigne Averroès, semblent s'être exprimés à ce sujet d'une manière plus convenable. Prêtons attention, car c'est la question de la nature et de l'origine des idées générales qui se représente sous une forme nouvelle. Albert n'hésite pas à déclarer son sentiment. Le moteur extrinsèque de l'âme raisonnable a été déjà nommé par Albert. Ce moteur est l'intellect agent dans sa manière d'être éternelle, infinie ; en d'autres termes, c'est Dieu lui-même. Mais comment ce moteur exerce-t-il son action sur l'âme humaine ? Telle est la question présente. Il est établi que les notions recueillies par le moyen des sens ne forment qu'une classe d'idées. Outre les *intellecta sensibilia,* il y a, suivant le plus grand nombre des philosophes, suivant tous les péripatéticiens, dit Albert, les *intellecta speculata*, c'est-à-dire les idées des formes pures, qui n'ont aucun rapport d'origine avec les images recueillies par l'imagination. Albert partage en trois ordres ces *intellecta speculata*, qu'il appelle aussi *intellectus puri.* Au premier ordre appartiennent les idées naturelles, qui ne viennent ni de la démonstration ni de l'expérience personnelle ni des leçons données par les maîtres de l'école : *Quod non accipimus ea per aliquod vel ab aliquo doctore, nec per inquisitionem invenimus ea ;* ces idées naturelles sont

les axiômes, les principes de toutes les sciences : *Prima et vera, ante quæ omnino nulla sunt*. Dans le deuxième ordre sont les idées volontaires, c'est-à-dire celles que forme l'intellect humain, quand l'intellect divin le dispose, le prépare à s'unir à lui. Enfin, au degré suprême, une seule idée, celle de la forme pure de Dieu, idée qui résulte de cette union lorsqu'elle est accomplie. En d'autres termes (car il faut ici tout interpréter), l'intellect souverainement agent, Dieu, séparé de l'homme en essence, communique l'idée de sa forme à l'intelligence de l'homme, et l'acquisition de cette idée, qui se trouve à la limite de toute spéculation, achève, complète l'intellect possible ou patient. Albert explique ainsi comment l'intelligence, éclairée directement par l'intellect agent extrinsèque, pense les choses universellement unes, c'est-à-dire les principes éternels, et, au dernier mot, Dieu. C'est ce que nous avions déjà lu dans le commentaire sur les *Catégories : Intellectus puri intelliguntur illi qui sunt ex parte intelligibilis, ad quod nihil movet nisi solius intelligentiæ* (*divinæ*) *lumen, non phantasma receptum* (1).

(1) In *Prædicam*, c. v. Cette distinction entre les deux ordres de la connaissance est développée en ces termes par Albert-le-Grand, dans son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* : « Intellectus in hoc quod est imago intelligentiæ (divinæ) species est intelligibilium, quamvis non sit causa constituens ea. Est igitur applicabilis per seipsum intelligibilibus primis, sed tamen non æquali nobilitate ut intelligentia, quæ secundum substantiam intellectus est et nihil aliud quam intellectus. Cadens ergo ab ista nobilitate efficitur discurrens per intellecta, componens scilicet et dividens ea ; tamen in hoc quod est imago intelligentiæ per seipsum est applicabilis primis, quæ medium non habent, et illa statim apprehendit, quando terminorum, qui in principiis sunt, a sensu notitiam accepit. Sensus enim, per hoc quod species est sensibilium, sensibilia immediate accipit, in quibus confusum est et immixtum universale, quod intellectus depurando accipit per hoc quod, ut species, applicatur ei : et, si medium non habet, tunc principium est, et propria acceptio intellectus. Si autem habet

Il n'est pas facile d'analyser avec toute la clarté désirable une série souvent interrompue de digressions qui, la plupart, ont pour objet des questions incidentes. Que l'on nous permette donc de faire une halte à ce point de notre travail, et de résumer brièvement les thèses psychologiques que nous avons peut-être obscurément présentées. Suivant Albert, l'âme raisonnable se divise en deux parties bien distinctes : la partie qui sent et la partie qui pense. Celle qui sent et celle qui pense sont également impassibles en puissance. En acte, elles sont déterminées l'une et l'autre par un moteur extrinsèque : celle qui sent, par l'objet sensible ; celle qui pense, par l'objet intelligible. Mais soit qu'elle sente, soit qu'elle pense, l'âme raisonnable ne va jamais de la puissance à l'acte sans coopérer par son énergie propre et volontaire à l'opération qui s'accomplit. Elle n'a rien senti, tant que le sens interne ou commun n'est pas intervenu comme juge, comme arbitre de l'impression reçue par les organes sensibles : elle n'a rien pensé, tant que l'énergie native de l'intellect formel ne s'est pas éveillée, et, quand tous les intelligibles se présenteraient au seuil de l'intelligence, si celle-ci, qui peut le tenir ouvert ou fermé, ne voulait pas les admettre, elles resteraient dehors, aucune intellectualisation n'aurait lieu. Voilà toute la théorie d'Abert sur la nature et les facultés de l'âme.

Enfin, ajoutons qu'Albert prétend démontrer l'immortalité de l'âme sans trop s'écarter des principes

medium, tunc intellectus non accipit nisi per medium : et hæc est perceptio demonstrationis, cui tamen intellectus lumen influit, quia ordo terminorum et conjugatio per applicationem determinatur ad conclusionem quæ tunc in lumine principiorum accipitur. » Alb. Magn., *In Ethicam*, VI, tr. II, c. VIII.

péripatéticiens. Cette démonstration est l'objet d'une digression complémentaire, où notre docteur s'efforce d'établir que la substance de chaque âme individuelle survit au corps, en conservant toute sa personnalité. Ce qu'il affirme ici touchant l'actuelle personnalité de l'âme humaine est, on n'hésite pas à le reconnaître, en parfait accord avec tout ce qu'il dit contre l'âme actuellement universelle d'Averroès ; mais ce qu'il ne prouve pas, ou prouve mal, c'est qu'une substance essentiellement universelle, qui s'est individualisée en devenant l'entéléchie d'un corps, possède, après la destruction de ce corps, l'invidualité qu'elle a possédée durant une alliance passagère. Cependant n'insistons pas davantage sur ce détail. Si la question de l'immortalité de l'âme appartient à la psychologie, c'est qu'on doit tenir compte en psychologie de toutes les idées, claires ou obscures, qu'a pu concevoir l'entendement humain. L'âme se déclare immortelle ; c'est là un fait de conscience. Mais il nous semble que ni les dialecticiens, ni les physiciens, ni les psychologues n'ont à rechercher hors de l'âme les preuves empiriques de l'immortalité de l'âme personnelle ou impersonnelle.

En terminant l'analyse de la glose d'Albert sur la *Physique* d'Aristote, nous avons en peu de mots résumé son opinion sur la nature de l'universel *in re*. Dans sa glose sur le *Traité de l'âme*, il s'agit particulièrement de l'universel *post rem*, et, en faisant connaître son opinion sur l'origine des idées, nous venons de montrer comment il entend que l'intellect parvient à à la possession de cet universel qu'il a qualifié, dans son commentaire sur la *Logique, universale quod refertur ad intelligentiam*. Cet universel est, d'une part, le signe des choses, comme étant l'idée de ces

choses dans la pensée ; d'autre part, il est la représentation conceptuelle des principes des choses, l'homme raisonnable ne pouvant hésiter à croire que les lois générales, suivant lesquelles la matière est informée, sont adéquates aux notions que sa raison a de ces lois. Telle est la doctrine d'Albert sur l'universel *post rem.*

Cette doctrine n'est pas tout à fait péripatéticienne ; elle appartient toutefois au Lycée. En physique comme en logique, Albert ne veut avoir pour maître qu'Aristote ; mais il ne le comprend pas toujours, ou ne l'interprète pas toujours avec une irréprochable fidélité. En le suivant il se laisse distraire et perd quelquefois sa trace. Aussi ne disons-nous pas qu'il n'y ait rien dans la glose d'Albert qui ne soit implicitement dans le texte d'Aristote. Nous avons signalé quelques notables différences entre les opinions du maître et celles de son disciple, et nous en avons négligé beaucoup d'autres ; il nous semble néanmoins prouvé que la tendance d'Albert, considéré comme physicien et comme psychologue, est vraiment péripatéticienne. Cependant, avant de conclure, n'omettons pas de faire une réserve dont on appréciera plus tard l'importance. Quand, après avoir nié l'essence universelle des substances secondes, Albert affirme l'unité conceptuelle des idées qui leur correspondent, la proposition qu'il énonce est vraiment péripatéticienne. Quand, après avoir recherché l'origine de ces idées, il dit que les unes arrivent à l'intellect par le moyen des sens, et qu'il reçoit les autres de l'agent extrinsèque, sans l'entremise, sans le concours des sens, il ne dit rien encore qui ne soit conforme à la vraie pensée d'Aristote. Mais quand il va plus loin, quand

il dit que les formes admises dans le réceptacle de l'intelligence humaine y sont des entités représentatives, des images permanentes, qui occupent au propre, à la manière des choses, un lieu déterminé. Albert change d'école et quitte le Lycée pour l'Académie. Si nous n'avons pas cru devoir signaler, dans sa glose sur le *Traité de l'âme*, les passages qui nous ont semblé trop favorables à la thèse des espèces ou formes entitatives de l'intellect, c'est qu'Albert n'a pas cru devoir faire une digression dogmatique sur cette thèse évidemment très fausse, très digne néanmoins d'être bien connue. Nous nous réservons de l'exposer complètement en parlant de saint Thomas. Que, toutefois, on prenne acte de son opinion à ce sujet. On ne s'expliquerait pas ce qu'il dira bientôt des idées divines, si l'on ne savait à l'avance ce qu'il professe à l'égard des idées humaines.

Interrogeons maintenant le métaphysicien, et demandons-lui la solution des problèmes qui sont du domaine de la philosophie première.

CHAPITRE XIII

Métaphysique d'Albert-le-Grand.

« Puisque la métaphysique est la première entre « toutes les sciences, il faut qu'elle ait pour objet « ce qui prime tout le reste. Je veux parler de l'être, « l'être qui donne de la consistance aux principes « tant complexes qu'incomplexes de toutes les choses « particulières. » C'est ainsi qu'Albert s'exprime dans un des premiers articles de sa glose sur la *Métaphysique* d'Aristote. La plus vive de ses passions était l'étude de la nature. Mais, comme on a pu l'apprécier, l'observation des phénomènes l'intéressait beaucoup moins encore que la recherche des lois qui les gouvernent, ou semblent les gouverner. Nous avons donc déjà rencontré, dans ses autres commentaires, plus d'une digression métaphysique. Il s'agit maintenant de définir l'être en tant qu'être. C'est le problème fondamental des *Catégories* et de la *Physique* qui se représente sous une forme moins accessible aux regards profanes. Prêtons attention.

Le langage d'Albert est toujours grave, son maintien est toujours recueilli. Dès qu'il entre en métaphysique, il affecte encore plus de recueillement et plus de gravité. Et, cependant, s'il faut l'en croire, il n'é-

prouve aucun embarras, s'étant uniqnement proposé de reproduire l'opinion d'Aristote et de ses interprètes (1). Mais il ne dit pas en cela toute la vérité. Dans les amples digressions annexées par Albert au texte de la *Métaphysique,* il y a bon nombre de thèses personnelles ; on y trouve même une analyse étendue de son traité particulier *Sur l'intellect et l'intelligible.* Quand, d'ailleurs, il annonce que, redoutant les périls de la voie, il suivra pas à pas les traces des interprètes, desquels veut-il parler ? Lorsqu'il a commenté la *Physique* et le *Traité de l'âme*, Albert a toujours invoqué, sur les points contestés ou contestables, l'autorité des péripatéticiens grecs, surtout celle de Théophraste. Mais, dans ses digressions sur la *Métaphysique*, il a bien rarement recours à ces anciens glossateurs ; il consulte plus volontiers les modernes, *recentiores peripatetici*, c'est-à-dire les péripatéticiens arabes, parmi lesquels sont les plus téméraires de tous les éclectiques. Ainsi qu'on ne l'accuse pas de falsifier les témoignages historiques. Il ne fera pas dire aux anciens ce qu'ils n'ont pas dit ; les guides derrière lesquels il va s'aventurer dans la région transphysique, ce sont, il le déclare, Algazel, Averroès. C'est une déclaration qu'il est bon de recueillir. Elle nous engage à le presser de nous faire encore un aveu. En bonne conscience, se laisset-il abuser par les désignations qu'il emploie pour se conformer à l'usage ? Ne sait-il pas qu'Algazel, Averroès sont des péripatéticiens peu sincères, peu fidèles,

(1) On lit à la fin du commentaire sur la *Métaphysique* : « Hic sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones peripateticorum, et qui hoc voluerit probare legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat. »

et qu'il s'écarte beaucoup, en les suivant, du texte qu'il s'est chargé d'interpréter ? Cette question, Albert aimerait mieux ne pas l'avoir entendue ; il la trouve gênante, indiscrète. Cependant, après avoir fait plusieurs circuits à droite, à gauche, après avoir pris, afin de ne pas offenser le maître qu'il vénère, toutes les précautions recommandées par les rhéteurs, il avouera, de sa voix la plus basse, que tout n'est pas irréprochable dans Aristote, que tout n'est pas condamnable dans Platon, et que le vrai philosophe, le philosophe accompli, doit connaître la doctrine de l'un et celle de l'autre : *Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis* (1). Proclus ne s'exprime pas autrement.

Que contient cet admirable livre qu'on appelle la *Métaphysique* d'Aristote? Une théorie des lois les plus générales de l'être. Il ne s'agit plus ici des êtres, de ces objets mobiles dont l'expérience apprécie le volume, la forme propre, les qualités particulières ; il s'agit des causes qui président aux mouvements si variés de la matière, et desquelles résultent le concours, l'harmonie de toutes les manifestations de la vie. Aristote sépare, abstrait ces lois, ces causes, des objets soumis à leur empire. Mais abstraites, séparées de telle sorte, où sont-elles ? Cette question, Aristote l'a bientôt résolue lorsqu'il a nié la création. Être, suivant Aristote, c'est être en acte ; être en puissance, c'est pouvoir être, mais n'être pas. Ainsi la puissance antérieure à l'acte est, à l'égard du monde éternel, impérissable, un pur concept. Quand donc on

(1) *Métaphys.*, lib. I, tract. V, c. XV.

interroge Aristote sur ce problème : où sont les lois générales des êtres, séparées du relatif, du contingent ? il n'hésite pas à répondre : elles sont dans l'intellect humain, qui les recueille par l'observation ou les conçoit par sa propre énergie ; mais qu'on ne les cherche pas ailleurs en cet état de séparation ; il n'y a pas d'autre lieu réel que celui dont les êtres occupent les immenses espaces, et, dans ce lieu, les lois des êtres sont les modes généraux suivant lesquels les êtres se comportent. Là, point de séparation ; tout est uni : toutes les matières ont leurs formes, toutes les formes leurs matières. Mais c'est un des privilèges de la raison humaine de diviser les êtres et leurs modes, et de considérer ces modes comme séparés. La raison est le lieu des formes discrètes, ainsi que l'univers est le lieu des formes concrètes. Il faut donc ainsi définir l'*universale per se acceptum* : c'est l'idée mise à part des choses ; et, comme cette mise à part est faite par la raison, au siége de la raison l'*universale per se acceptum* ne se distingue en rien de l'*universale post rem* ; entre eux la plus complète identité.

Cette théorie des idées n'est pas celle de Platon. Cela tient à ce que Platon part d'une tout autre conjecture sur l'origine du monde. Aristote, ainsi qu'on vient de le dire, suppose l'éternité de la matière informée, Platon l'éternité de la matière informe (1). Sui-

(1) On a depuis longtemps reconnu qu'il faut rapporter à cette cause le principal désaccord d'Aristote et de Platon : « Hic cardo est, hic fons, hic, ut dicunt rhetores, omnis inter Platonem atque Aristotelem controversiæ status ; alter factum esse mundum docet, alter non factum esse contendit. Si factum Aristoteles ullo modo fateretur, nunquam illas æternas rationes facientis vitare posset. » Bernardinus Donatus, *De platonicæ atque aristotelicæ philos. differentia* ; 1541, p. 9, verso.

vant Platon, le chaos précède tout, si ce n'est Dieu ; puis, à certain moment de la durée, le démiurge vient attribuer à la masse inerte, confuse, la forme, le mouvement, la vie ; et voilà les choses produites telles qu'elles s'offrent à nos regards en nombre presque infini. Soit ! Mais, étant donnée cette autre conjecture, on demande à Platon quelques explications nécessaires. Il est, par exemple, difficile de comprendre suivant quel mode l'un a pu produire le multiple, et d'un homme qui sait tout on voudrait bien savoir cela. C'est alors que Platon raconte, à la manière des poètes, comment, avant l'heure natale du temps, l'intelligence suprême se contemplait elle-même dans ses propres idées, et comment plus tard, à la ressemblance de ces idées, formes éternelles, elle a créé les formes actuelles des choses. Ce n'est pas là sans doute une explication démonstrative ; c'est plutôt le récit d'un rêve. Mais il n'importe ; contentons-nous d'apprécier en quoi diffèrent, relativement aux idées, les doctrines, si rarement conformes, de l'un et de l'autre philosophe. Il n'y a, dit Aristote, que des idées humaines ; les idées sont, au dire de Platon, primordialement divines : elles ne deviennent humaines que par une sorte d'irradiation. De là, suivant Platon, deux manières d'être pour l'universel séparé des choses. *Ante rem,* l'idée pure, absolue, réside dans les sphères invisibles, exemplaire permanent des formes périssables. *Post rem*, l'idée se trouve dans l'entendement humain, comme notion imparfaite des causes, des lois générales qui président à l'ensemble des êtres.

Ne voit-on pas déjà les motifs pour lesquels Albert-le-Grand, partisan déclaré de la physique péripatéticienne, doit manifester, en dépit de lui-même, plus de

goût pour la métaphysique de Platon que pour celle d'Aristote ? Chrétien, il croit que la volonté divine a créé, dans le temps, ce monde qui finira comme le temps ; et, pour distinguer sa croyance de celle des anciens rationalistes, éclairés par la nature et non par la grâce, il ajoute qu'en créant le monde, Dieu l'a fait de rien. Cela ne s'explique pas, cela ne se comprend pas. Soit ! Mais ce dogme incompréhensible est enseigné par les livres sacrés, la foi commande de l'admettre, et tous les arguments de la philosophie ne sauraient prévaloir contre la foi. Qu'Aristote tourne en dérision la thèse des idées engendrées avant les choses, substantielles et néanmoins dépourvues de matière, ou cette autre thèse d'une matière actualisée, sans aucune forme, de toute éternité ; le chrétien rit volontiers de ces chimères. Ce qu'ignorait Platon, il le sait, ou du moins, il croit le savoir, même sans le comprendre. Quelques Pères ont, il est vrai, tenté de mettre d'accord la genèse de Platon et celle de Moïse ; mais ils auraient bien dû s'abstenir de faire cette vaine tentative. Que dit, en effet, le dernier concile de Latran (1): *Creator omnium invisibilium, spiritualium et corporalium, sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem el corporalem.* Ainsi l'Église elle-même, après une délibération solennelle, vient de confirmer la sentence d'Aristote touchant la matière premièrement informe et les formes premièrement immatérielles. Cependant, si le Dieu de Moïse a créé le monde de rien, il l'a créé par un acte volontaire, et il a voulu que son œuvre fût ce qu'elle est. Ici l'on peut, sans

(1) De concile est de l'année 1215.

(1) Notamment dans le traité *De fide et symbolo*, cap. II.

outrager la foi, dire que la conscience divine est un sanctuaire impénétrable, que l'esprit de l'homme est incapable de s'élever jusqu'à l'analyse des opérations de l'intellect universellement actif, et que rechercher comment l'éternel auteur des choses temporelles les a conçues avant de les créer, c'est aller au-delà de ce qu'il est permis de savoir, même de supposer. On peut, en effet, s'en tenir à ce doute respectueux. Néanmoins saint Augustin, qui n'est pas compté parmi les téméraires, s'étant plusieurs fois prononcé contre la matière présubsistante de Platon (2), saint Augustin dit quelque part : *Deus cogitavit mundum antequam creavit* ; et ne peut-on pas commenter cette sentence en transportant de la raison humaine dans la raison divine ces pensées, ces idées, suivant lesquelles toutes les choses de ce monde semblent se mouvoir et concourir au même but ? Il y a donc lieu, même pour le philosophe chrétien, d'opter entre la réserve de l'idéalisme et l'assurance du dogmatisme. Or, au XIII° siècle, aucune critique n'ayant encore signalé les périls du dogmatisme, aucun philosophe chrétien ne pouvait hésiter à s'y confier. Alors on voulait, on prétendait tout savoir ; rien ne semblait inaccessible à la raison humaine Il faut, d'ailleurs, remarquer que la croyance vulgaire avait, au moyen-âge, un caractère très prononcé d'anthropomorphisme. La multitude humanisait volontiers les démons comme les anges, même les trois personnes de la mystérieuse trinité, sous la figure que l'art leur avait attribuée ; il n'y avait pour elle, dans les textes sacrés, aucune allégorie, aucune figure, et quand des nuées sombres se dégageait avec fracas l'éclair homicide, elle croyait entendre, elle entendait la voix de Dieu qui prononçait

l'anathème sur une tête coupable ; elle croyait voir, elle voyait la main de Dieu qui s'abaissait vers la terre, cherchant le criminel pour le frapper. Le Dieu des philosophes, c'est-à-dire des théologiens éclairés, ne fut pas, il est vrai, celui des sculpteurs et des peintres; il eut néanmoins avec lui, pour ne rien céler, quelques traits de ressemblance. Pour représenter à la foule la figure du Dieu vivant, l'artiste avait cherché dans la nature, avec les yeux du corps, les formes qui pouvaient le mieux répondre au concept idéal de la beauté parfaite, et, puis il s'était efforcé de les reproduire sur le bois ou la pierre. Ainsi procéda le philosophe, pour se représenter à lui-même l'intelligence parfaite du Dieu pensant. Il observa l'intelligence humaine, et, n'y trouvant rien de supérieur aux idées générales, il définit l'entendement divin le premier lieu de ces idées. Dieu, dit Moïse, créa l'homme à son image. C'est ce que maintes fois l'homme a fait à l'égard de Dieu. Nous nous réservons de montrer que cette conception anthropologique de Dieu fut le retranchement où s'établit Spinosa pour battre en brèche la thèse de la création. Mais Albert-le-Grand ne pouvait prévoir les graves conséquences qu'on devait tirer de ses prémisses ; et ce qui nous importe ici, c'est d'apprécier comment, pour rendre compte de la création, un péripatéticien aussi décidé s'est écarté de la voie qu'il avait jusqu'alors suivie avec tant de persévérance. Demandons-lui maintenant quelles concessions il entend faire au parti dans lequel il va s'engager.

La glose volumineuse sur la *Métaphysique* contient son dernier mot sur toutes les questions controversées. Avant d'exposer ce qu'il faut entendre par l'universel

ante rem, il reproduit les systèmes anciens ou récents qu'il a déjà combattus, argumente de nouveau contre eux, et se presse si peu de conclure qu'il semble redouter les tendances de sa propre logique. Nous négligerons beaucoup de détails. On connaît la méthode d'Albert ; on connaît même déjà presque toute sa doctrine. C'est pourquoi nous ne nous arrêterons qu'aux points importants.

La métaphysique a pour objet non pas tel ou tel être, mais l'être dans son acception la plus générale, *in quantum est ens, non in quantum hoc ens* (1). Cette définition elle-même veut être expliquée ; car qu'est-ce que l'être? Les réalistes disent que l'être en tant qu'être est l'un substantiel, qui supporte tous les individus, tous les êtres, comme autant d'accidents. Cela n'est pas, suivant le commentateur d'Aristote, une thèse nouvelle ; on la retrouve dans Platon. En effet, dit-il, le Dieu de Platon n'est pas seulement le créateur libre et l'ordonnateur souverain de toutes les choses ; il est encore entendu qu'il réside au sommet de ces choses et n'en est pas complétement séparé, puisqu'il les a tirées de son essence. Dans le système de Platon, les créatures et le créateur appartiennent au même genre ; quand on dit qu'il est et qu'elles sont, cela veut dire que le créateur et les créatures jouissent en participation du même être. Blasphême ! abominable blasphême ! Albert a déjà protesté contre l'impiété manifeste de ce réalisme. Ayant ici renouvelé sa protestation, il ajoute : Être se dit, en effet, de tout être ; mais il ne s'en suit pas que l'être en tant qu'être soit l'unique substance de tous les êtres. Être n'est pas une chose commune, c'est un terme commun, qu'on emploie pour désigner le principe substantiel de

chacun des êtres : *Cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura quæ univoce sit una natura omnium; id autem quod substantiale est principium entium, univoce est in illis quorum est principium* (1). Ce n'est pas, d'ailleurs, que l'identité de l'un et de l'être soit une thèse erronée ; mais les platoniciens en abusent, parce qu'ils l'entendent mal. L'un est identique à l'être, mais à l'être déterminé, à cet être. En effet, il n'y a pas de différence entre l'entité vraie et l'unité vraie d'une chose ; l'unité vraie n'ajoute rien à l'entité, si ce n'est l'indivision, et l'indivision n'est pas une chose du genre de la substance ; elle n'est qu'une négation, et cette négation n'est que l'affirmation de l'entité vraie. En d'autres termes, l'essence d'un objet est l'acte premier qui le détermine ; tandis que, dans le système des platonisants, ce qui détermine l'être l'amoindrit, leur être premier n'ayant pas de terme, de limite (2). Or, cette unité qui fait (tels sont les termes d'Euclide) que chacune des choses est une, n'est pas plus séparable des unités substantielles que l'être n'est séparable de ce qui est substantiellement. On dit bien que l'être est un, mais on ne saurait dire que l'unité soit un être (3). Voici donc la conclusion d'Albert. La métaphysique a été définie la science qui traite de l'être en tant qu'être, *in quantum est ens*. Distingue-t-on l'être *in quantum est ens* de l'être *in quantum est hoc ens?* Soit ! Albert souscrit à cette distinction, pourvu qu'on ne suppose pas l'être *in quantum est ens* un être *in se*, l'être

(1) Albertus, *Metaphys.*, lib. III, tract. III, c. XVII.
(2) *Ibid.*, lib. IV, tract. I, c. V.
(3) *Ibid.*, lib. V. tr. I, c. VIII.

universel subsistant à part de l'être *in quantum est hoc ens*. Mais il ne suffit pas d'énoncer conjecturalement une proposition de cette importance ; il s'agit encore d'en prouver la vérité. Cette preuve, c'est la détermination dogmatique de la substance qui doit la fournir.

Ce mot *être* s'emploie, dit Aristote, en divers sens. En effet, dit-il, « être peut signifier, d'une part, ce « que la chose est en général et ce qu'elle est en « particulier; d'autre part il signifie qu'elle a telle « qualité, telle quantité, ou tel autre des différents « attributs de cette sorte. (1) » Distinctions fort claires, que les interprètes ont rendues fort obscures. Nous avons déjà dit quelle est, au vrai, l'opinion d'Aristote. Quelle est celle d'Albert? Ce qu'est la chose en général doit s'entendre, dit Albert, de la quiddité, qu'il appelle aussi l'essence, et même, quoique l'emploi de ces termes soit plus dangereux, l'être substantiel des choses. Quant à ce qu'elle est en particulier c'est la substance même, la substance première et proprement dite, cet individu, cet être individuellement déterminé dans la catégorie de la substance: *Substantia prima individuum designatum in genere substantiæ* (2). Dans un meilleur langage que celui d'Albert et des autres scolastiques: « La substance « est universelle en ce sens qu'elle est le nom général « de la condition première et absolue de l'être ; mais, « en tant que réelle, elle est essentiellement déter- « minée, puisqu'elle est l'être en tant que déterminé « ou la détermination de l'être (3) . » Cette phrase

(1) Aristote, *Métaphys*, lib. VII, c. I.

(2) Albertus, *Metaph.* lib. VII, tr. I. c. II.

(3) M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 334.

est de M. de Rémusat, traduisant avec quelque liberté d'expression le même passage de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais il s'agit de savoir comment l'être se dit encore de la quantité, de la qualité et du reste. Albert n'hésite pas à déclarer, avec Aristote, que si l'être se dit des prédicaments autres que la substance première, c'est qu'ils désignent des modes généraux de l'être ; et il ajoute, pour ne laisser aucune prise à l'équivoque, que la substance déterminée, précédant de trois manières, *tempore*, *ratione*, *notitia*, tous les accidents catégoriques, ces accidents ne peuvent être jamais considérés comme possédant une quiddité propre hors du sujet de tous les attributs (1).

Ces explications ne manquent ni de précision ni de clarté. Cependant il est un point qui nous semble avoir encore besoin d'une glose complémentaire. Il est entendu, il est, si l'on veut, reconnu que toute substance première est composée de matière et de forme ; mais, décomposant la substance première, Albert s'est servi de ces mots, *quidditas designata per esse substantiale*, et ailleurs de ceux-ci, *essentiale principium* (2), pour désigner la forme qui, s'unissant à la matière, la détermine substantiellement. Ces mots sont obscurs et peuvent être diversement compris. Albert a-t-il voulu dire que telle ou telle forme est

(1) « Quidditas substantiæ primæ, quæ est *individuum designatum in genere substantiæ*, in hoc differt ab accidente, quod accidens quidem non est secundum sui naturam essentia aliqua secundum se accepta quæ facit esse aliquod, sed potius est esse quoddam substantiæ, constitutum a substantia, propter quod substantia recipitur in ejus diffinitione ; et sic bene dicit Averrhoes : Omne quod constituit aliquid in esse est diffinitum ipsius ; propter quod accidentis essentia nulla est, secundum se accepta ; et si dicatur aliquando essentia, erit essentia ab esse derivata dicta, et non erit essentia cujus actus sit esse. » Alberti *Metaph.* lib. VII, tr. I, c. IV.

(2) *Ibid.*, lib. V, tract. II, cap. V.

en elle-même, comme principe essentiel, quelque chose, quelque être, avant, pendant, après sa conjonction avec la matière ? « Je suis très fortement persuadé, dit « Rohault, que l'âme raisonnable, qui est la forme de « l'homme, est une véritable substance, qui peut « exister séparément du corps qu'elle informe, et par « conséquent je reconnais qu'il y a des formes sub- « stantielles. » Mais, poursuit Rohault, il y a lieu de douter si les formes « de tous les êtres purement « matériels sont des substances réellement distinguées « de la matière, ou si elles n'en sont pas, et, si un « philosophe soutenait la négative, je ne crois pas qui « fût pour cela fort criminel (1). » Cette négative, Aristote l'a très résolument soutenue. Dans sa *Métaphysique* il donne cette définition de la forme : *quod quid erat esse* (2) ; et quand on lui demande si ce *quod quid erat esse* n'est pas réellement autre chose que l'individualité propre de chaque substance, il répond que non. Qu'expriment donc ces termes nouveaux, *quod quid erat esse* ? Ils expriment une distinction conceptuelle et rien de plus : « Il ne semble pas qu'une « chose puisse jamais différer de sa substance propre, « et l'essence qui fait que chaque chose est ce qu'elle « est s'appelle sa substance (3). » Voilà très nettement l'opinion d'Aristote. Les cartésiens et les gassendistes l'ont, il est vrai, malmené comme ayant soutenu l'opinion contraire ; mais cela vient de ce que nos commentateurs du moyen-âge ayant traduit les mots

(1) Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, p. 38.

(2) Τὸ τί ἦν εἶναι.

(3) Ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. Aristote, *Métaphys.*, livr. VII, ch. VI.

quod quid erat esse par ceux de quiddité, de forme substantielle, de principe essentiel, on a pu croire qu'une forme ainsi qualifiée différait peu des entités chimériques qui peuplent le monde dit platonicien.

Elle n'en diffère pas beaucoup, en effet, dans le système proné par les scotistes, c'est-à-dire par un très grand nombre de ces commentateurs. Si, pourtant, Albert a, le premier peut-être parmi les Latins, fait usage de ces termes suspects de réalisme, nous allons prouver qu'il ne les a pas lui-même aussi mal entendus. Cela nous sera facile ; car ses explications sont très méthodiques, et certainement il a voulu qu'elles fussent claires. Albert commence par établir que si les disciples de Platon prétendent assimiler le *quod quid erat esse* à leurs idées, à leurs formes exemplaires, ils confondent ce qui veut être soigneusement distingué. Quel est, en effet, le lieu de leurs idées ? C'est un lieu qui n'est pas l'entendement divin, et qui, toutefois, est séparé du monde sensible. Or, suivant Aristote et suivant Albert, ce lieu n'existe pas. La forme peut être considérée soit dans sa cause, soit dans les choses ; elle n'est pas ailleurs. Albert dira plus loin ce qu'elle est dans sa cause. Mais, dans les choses, elle est un prédicat substantiel, inséparable du sujet qui lui sert de fondement. Quand on la désigne là par un terme substantif, comme, par exemple, celui de quiddité, il y a sous ce terme un concept, il n'y a pas une entité substantielle. En fait, le terme substantif n'est propre à désigner, dans les choses, qu'un tout produit par l'union du prédicat et du sujet, une vraie substance, un composé. Il ne faut donc pas dire que les quiddités sont réellement séparées, *secundum esse*, de leurs sujets ; il ne faut pas se les représenter

comme des natures premières, nées, créées avant les sujets dont elles sont aptes à devenir les essences ; ces fictions doivent être absolument rejetées. Pour conclure, rien n'est plus proche de la création que la substance déterminée : *nihil proximius generationi quam hoc aliquid.* Cette substance est le premier être, l'être fondamental, le premier sujet. Quant aux qualités appelées substances communes, elles ne sont que des accidents substantiels de l'être premier, et, en ordre de création, elles viennent après lui : *substantiæ communes generantur par consequens* (1). Telles sont les explications qu'Albert s'empresse de donner, pour ne pas laisser interpréter contre son chef d'école la distinction qu'on ne peut manquer d'établir entre le *quid est* et le *quod erat esse quid.* Elles se résument en ceci : Le *quod erat esse quid* est bien ce qui donne l'être, puisqu'en dernière analyse c'est la forme, la forme principe essentiel de tout ce qui est substantiellement réel ; mais, avant de s'unir à la matière, cette forme n'est pas en acte, et, comme n'étant pas en acte, elle n'est pas née, elle n'est pas une nature, elle n'est pas un sujet. Ainsi se trouve démontrée la proposition d'Aristote qu'il traduit ainsi : *Idem est dicere quod quid erat esse singulorum quod est dicere substantiam singulorum ;* c'est-à-dire : En acte, l'essence et la substance sont identiques.

(1) « Amplius autem si ponamus istas substantias, quidditatem videlicet et id cujus est quidditas, esse absolutas ab invicem, tunc erunt destructæ ab invicem, quia ea quorum sunt quidditates non erunt hoc quod sunt sine quidditatibus, et ipsæ quidditates non erunt fundatæ in esse rato in natura et hoc aliquid sine his quorum sunt quidditates ; et tunc sequitur quod earum rerum quarum sunt quidditates nulla erit per substantiam suam, quia non sciuntur ista scientia propter quid et quid, nisi per suas quidditates. Aliæ autem substantiæ, quæ sunt quidditates, non erunt entia perfecta et fundata in esse, et sic sunt destructa, cum non sint nisi in intellectu. » Lib. VII, tractat. IV, cap. II.

Comme on le voit, cela s'éloigne beaucoup de la doctrine imputée communément à Platon, plus sûrement imputable aux Alexandrins, ses disciples. Cependant nous n'aurons pas exposé tout le système d'Albert sur la grave question de l'être tant que nous n'aurons fait connaître ses déclarations métaphysiques touchant les universaux.

De ce qu'il vient d'être dit il résulte qu'Albert refuse de compter au nombre des entités positives les principes essentiels des choses, leurs quiddités. Ce sont là, dit-il, des formes qui, s'unissant à la matière, réalisent la substance ; mais, séparées de la matière, elles ne sont pas actuelles. Sans elles la matière n'est qu'en puissance de devenir ; mais elles-mêmes ne sont actualisées qu'au sein de la matière (1). Voilà ce qu'Albert professe avec une remarquable persévérance. Et ce qu'il a dit de ces principes essentiels des choses, qu'on a mal à propos voulu confondre avec les exemplaires éternels des platoniciens, il va le dire, en des termes non moins explicites, de l'universel *in re*. Ainsi, prenons pour sujet d'argumentation cet universel « homme. » L'homme est la forme de Socrate, et l'on peut dire qu'avant que Socrate fût, il devait être. Mais ces termes « il devait être » n'expriment rien de réel. La réalité commence quand à une matière dépourvue de toute forme, et qui, comme dépourvue de toute forme, n'est pas encore, s'ajoute la forme humanité.

(1) « Ex hoc colligitur quod substantia corporea, secundum quod est substantia corporea, est aliquid in potentia et aliquid in effectu. In potentia enim id est quod est susceptibile dimensionis secundum actum: in actu autem est corpus continuum, et in eo quod est continuum est compositum ex forma continuitatis et materia, quæ est hyle, quæ de se æqualiter se habet ad continuum et incontinuum, licet a continuo nunquam separetur. » *Metaphys.*, Lib. I, tract. III. — Voir Tennemann, *Geschichte der Philosoph.*, tome VIII, p. 500.

Or quelle est, dans ce composé, dans cette matière informée, la nature de la forme ? Elle est, elle est même substantiellement, et cependant, séparée du sujet de Socrate, dont elle informe la matière, elle n'est plus. Elle n'est plus, du moins, en Socrate, puisqu'elle se trouve encore en Platon et dans les autres individus de l'espèce. Mais cela ne signifie pas, ainsi qu'Albert l'explique après Aristote, que cette forme soit une nature qui supporte des accidents périssables ; cela signifie plus simplement que Socrate, Platon et les autres individus de l'espèce sont hommes au même titre, par une certaine communauté de nature, qui est l'essence ou le principe substantiel de chacun d'eux. Mais si l'on cherche dans l'ordre des choses nées l'*ens per se existens* de quelque universel, on ne le trouvera pas ; on ne trouvera dans cet ordre, comme l'a bien dit Boëce, que des ressemblances de tel degré, de tel autre, supérieur ou subalterne, d'où l'esprit recueille le concept de tel ou de tel universel (1). « L'universel, « dit Albert, est ce qui répond à ceci : l'un de tous. « Or l'un de tous n'est pas de la catégorie des choses « réellement subsistantes, car, s'il en était, une « même chose serait le sujet de diverses individua- « tions, disons-mieux de toutes les individuations ;

(1) « Et quorumcumque quatuor ultimo dictorum modorum accipiatur universale, sic universale esse dicit, et non ens per se existens, et ideo ut sic acceptum, ut dicit Boetius, sit quædam similitudo essentialis eorum quorum ipsum est, et non dicit nisi esse substantiale ipsorum, et hoc modo est consequens id cujus est universale. Nec sic dicit ens quod sit substantia aliqua existens secundum se, sicut diximus materiam existere non in alio... Sed universale sic dictum est esse substantiale quod semper est in alio, nec esse potest quando in alio non est, et hoc modo non est substantia, sed substantiale quoddam esse, quod accidit substantiæ per hoc quod universale secundo modo dictum est qualitas substantialis et substantia existens. » Alberti *Metaph.* lib. VII, t. V, c. I.

« ce qui ne peut être. Il faut donc que l'un de tous « veuille dire l'un séparé de tous. Mais il n'est ainsi « que par l'opération de l'intellect, et voici comment « je le prouve. Deux formes de le même espèce ne « peuvent être identiques dans le même sujet. Con- « sidérons l'homme de Socrate et l'homme de Platon, « étant mis à l'écart tous les accidents individuels ; ce « sont là ou ce ne sont pas là deux formes. Si elles « sont deux, et si l'intellect les conçoit identiques, deux « formes de la même espèce sont alors dans un même « sujet ; ce qui, nous l'avons dit, est impossible. Si « elles sont, au contraire, un même, en ce même pour- « ront pareillement se confondre les formes de tous « les individus. Donc ce même est un seul, un même « dans l'intellect, quoique tiré de plusieurs. Pour con- « clure, l'universel n'existe qu'en l'état de concept « intellectuel. Voilà la vérité, et ce qui la fait mécon- « naître à quelques gens, c'est uniquement l'ignorance « de la philosophie (1). » En moins de mots, ce qui est un ne peut être plusieurs ; une substance qui est une ne comporte pas une simultanéité d'individuations accidentelles ; donc l'unité de l'universel, puisque tout

(1) « Hoc modo enim est universale, prout accipitur unum de omnibus. Unum autem de omnibus non est in esse quod habet in rebus, quia sic uni et eidem rei acciderent multæ individuationes, vel omnes, quod esse non potest. Oportet igitur quod sit unum de omnibus, prout unum est separatum ab omnibus. Hujusmodi autem fit per intellectum, cujus probatio hæc est. Duæ enim formæ ejusdem speciei in uno secundum idem inesse non possunt. Accipiatur ergo homo a Socrate et accipiatur a Platone sine omnibus individuantibus : aut sunt duæ formæ, aut non. Si duæ et secundum idem sunt in intellectu, tunc duæ formæ ejusdem speciei insunt eidem, quod jam diximus impossibile. Si autem sunt idem, tunc eadem ratione de omnibus individuis acciperetur idem. Igitur idem quod est in intellectu est unum et idem, quod tamen est de multis. Sic igitur non est universale nisi dum intelligitur. Et hæc est veritas, licet quidam ex sola ignorantia philosophiæ hoc negant. » Alberti *Metaphys.* lib. V, tract. VI, cap. VII.

universel est nécessairement un, doit se rencontrer dans un autre lieu que dans les choses. Et quel est ce lieu ? C'est l'entendement.

Quelle que soit l'énergie d'une telle déclaration, il est vrai néanmoins qu'il y a du réalisme dans cette hypothèse de la quiddité, qui joue, dans tout le système d'Albert, un rôle si considérable. M. Rousselot l'a soupçonné, mais ne l'a pas, il nous semble, expliqué comme il convenait, lorsqu'il a défini la quiddité : « l'être, abstraction faite de toute espèce de modes. » Il eût fallu dire, à notre avis, que, pour Albert, les quiddités des choses sont précisément les modes suivant lesquels les choses sont, en d'autres termes les formes substantielles des choses, et que, l'être se disant d'elles avant tout, l'être est, à ce compte, la première forme, le premier mode de tout ce qui est. Mais Albert vient de prétendre que les quiddités des choses n'en sont pas réellement séparées ; il vient même de traiter avec dédain les philosophes qui professent une autre opinion. Quels sont-ils, ces philosophes? On n'en peut douter, ce sont les réalistes. Cependant, nous l'avons dit, Albert ne s'est pas toujours contenu dans les limites de la doctrine péripatéticienne, et, s'il les a franchies, comme nous venons de l'indiquer, en commentant la thèse averroïste de la quiddité, il faut que nous n'ayons pas encore complètement exposé tout ce qu'il a tiré de cette thèse. Il nous reste, en effet, à dire comment ce *quid*, indistinct *in re* de la substance des choses, peut être néanmoins conçu comme existant hors de ces choses, ailleurs même que dans l'intellect humain. C'est là ce qu'il y a de plus subtil dans le système qui porta d'abord le nom d'Albert-le-Grand, plus tard celui de saint Thomas,

En acte, il n'y a rien d'universel. Cela même qui semble le moins individuel, ce qui porte manifestement l'indélébile cachet de l'universalité, c'est-à-dire d'abord l'essence prise comme genre, la quiddité première, et ensuite les quiddités secondes, toutes ces formes, tous ces modes qui, s'ajoutant à la substance, déterminent la quantité, la qualité, la situation, rien de tout cela n'est universel en acte ; en acte, il n'y a que le particulier, *hoc aliquid*. Les formes, à tous les degrés, sont, dans le particulier, des manières d'être qui l'informent ; mais c'est lui qui les reçoit, c'est lui qui en est le sujet. Voyons maintenant ce qui est avant l'acte. Cette enquête peut être encore péripatéticienne. Avant l'acte, suivant Aristote, il y a les éléments organiques, constitutifs des choses, c'est-à-dire la matière et la forme dont l'union produit la substance, premier sujet de toute génération. Mais il s'agit ici d'une antériorité logique. La substance décomposée par l'analyse donne la matière et la forme ; c'est là tout ce que dit Aristote. Pouvait-il attribuer à ces éléments une antériorité ontologique, quand il définissait l'ensemble des êtres, le monde, l'acte éternel du moteur immobile ? Non, sans doute, il ne le pouvait pas. Mais tout autre est l'opinion d'Albert sur le commencement des choses ; et, comme il pense que la durée du temps et du monde est un fait que précède, que doit suivre l'éternité, il entend que les éléments des choses étaient vraiment *per se, secundum se*, avant de se manifester en acte au sein de la substance.

Per se, *secundum se* ; il faut qu'Albert nous explique ces mots. Nous ne sommes plus en physique ; les mots ne désignent plus des choses, ou n'expriment plus des notions recueillies de l'observation de ces choses. En

métaphysique, les mots dépourvus de gloses n'ont aucun sens. Voici les explications qu'Albert nous doit et nous donne : *Ante rem universale dicitur dupliciter. Cum enim omnia, sicut multoties diximus, sint in intellectu primæ causæ, sicut in formali et primo lumine, et ipsa sit hoc modo forma omnium, quæ tamen sunt in ipsa vita et lux, eo quod hæc est vita quædam existentibus omnibus, et est lumen omnis notitiæ et rationis omnium, dixerunt tam stoici* (1) *quam peripatetici* (2) *hujus causas universalia esse prima, et rationes et formas, quæ omnium sunt formæ universaliter præhabentes, et immaterialiter præhabentes, et simpliciter habentes omnium apud se rationes... Hoc modo acceptum universale habet quoddam esse speciale, quod est causæ intellectualis ; hoc modo quo lumen intellectus ejus est forma rerum a se fluentium per intellectum universaliter agentem et facientem existentias rerum. Aliq modo autem dicunt universale ante rem, non tempore, sed substantia et ratione, et hæc est forma aut causa formalis accepta, constituens... esse rei. Actus enim talis formæ et proprius effectus est esse in omni eo quod est. Hoc autem cum indifferens sit in omnibus quæ sunt ejusdem speciei et formæ, et quantum est de se sic indivisum, habet unam ad omnia vel multa relationem, et sic universalitatis accipit quamdam naturam et rationem* (3). Il y a donc, au dire d'Albert, deux manières de définir l'universel *ante rem*. Premièrement, il est défini comme résidant au sein de la cause supérieure à toutes les

(1) C'est-à-dire les Platoniciens, à la suite des Eléates.

(2) C'est-à-dire quelques éclectiques Alexandrins et les commentateurs Arabes.

(3) *Metaphys.*, lib. V, tract. VI, c. v.

causes,au sein de l'intelligence de laquelle tout procède, au sein de la lumière de laquelle rayonneront les formes qui deviendront les formes des choses par l'opération de l'intellect agent, c'est-à-dire créateur. Secondement, ces termes *ante rem* s'entendent non pas d'une priorité de temps (la cause étant avant le causé, l'éternel avant le périssable), mais d'une priorité de rang ; de telle sorte que l'universel serait avant les choses au titre de cause produite hors de la cause première, c'est-à-dire au titre de cause seconde, et serait, en cet état, le sujet commun de toutes les formes individuelles, actualisées en même temps que lui, mais au-dessous de lui. Ainsi, la forme actuelle est définie la raison d'être des choses, et, comme cette forme se retrouve sans différence chez tous les individus du genre, de l'espèce, elle est certainement universelle. Elle est universelle, elle est actuelle, elle prime toutes les formes contingentes qui distinguent Socrate de Platon ; il ne semble donc pas bien téméraire de prétendre que l'acte de cette forme universelle est une chose, une nature réelle. Cependant Albert s'empresse de rejeter cette seconde définition de l'universel *ante rem,* qui, dit-il, ne contient qu'une équivoque. En effet, cet universel que l'on place, pour lui faire honneur, avant les choses, *non tempore, sed substantia et ratione,* ne se distingue en rien de l'universel *in re* des platonisants, déjà défini *forma communicabilis et propagabilis in multa ex uno ;* et l'on sait qu'Albert ne reconnaît pas d'autre unité, d'autre entité, dans l'ordre réel, que « cet homme, ce cheval, » *hoc aliquid.* C'est donc la première définition qui lui semble préférable. Avant les choses, quelle que soit la priorité supposée, l'universel est dans sa cause, la cause première ; il

n'est pas ailleurs. Et ce qui vient d'être dit touchant l'universel se dira pareillement touchant la quiddité. « La quiddité, ajoute Albert, n'est pas seulement prise « comme matérielle ; elle ne tient d'être matérielle « que de son union accidentelle avec la matière ; on « la prend encore en elle-même, et elle est ainsi imma- » térielle et simple. Or, si l'on cherche d'où vient cette « essence que possède la forme prise en elle-même, il « faut nécessairement dire qu'elle possède une telle « essence comme étant un rayon de la première « forme, c'est-à-dire de l'intellect divin. En outre, une « forme substantielle n'est pas intelligible par son « essence matérielle, elle l'est par elle-même... Donc, « puisqu'elle est intelligible par elle-même, elle « ne peut l'être que comme reflétant le rayon de « l'intellect divin dont elle a pris origine, et c'est « ainsi qu'en considérant la quiddité d'une chose « sensible, on est conduit à la notion de la cause « première formelle (1). »

L'universel *ante rem* n'est donc pas seulement une notion recueillie de plusieurs objets particuliers. Cette manière d'être à part des choses, cet *esse separatum*, il l'a bien, en effet, dans l'entendement humain ; mais il le possède ailleurs encore. Voilà ce qu'Albert prend

(1) « Non accipitur ut materialis tantum (quidditas), quia esse materiale accidit ei per hoc quod est materia ; sed accipitur etiam secundum se, et sic habet esse immateriale et simplex. Et si quæritur origo hujus esse quod forma secundum se accepta sic habet, non potest ad aliquid referri nisi quod habet hoc in quantum est radius quidam et lumen primæ formæ, quæ est intellectus divinus. Adhuc autem forma substantialis per esse materiale non est intelligibilis, sed per se ipsam, et non per aliud, sicut accidens. Cum igitur sit intelligibilis per se ipsam, oportet quod hoc habeat in quantum immixtum est ei lumen intellectus primi a quo exiit, et sic iterum quidditas rei sensibilis conducit ad notitiam causæ primæ formalis.» *Metaph.*, lib. VII, tr. I, c. IV.

soin de rappeler à toute occasion dans son commentaire sur la *Métaphysique : Primum esse separatum quod habet est in intellectu agente ambiente materiam* (2). En effet, dit-il, si l'universel est, dans la nature, ce qui est commun à plusieurs, il serait absurde, insensé, de prétendre qu'une telle communicabilité lui est attribuée par quelque opération de nos facultés intellectuelles ; il faut nécessairement que la cause de cette communicabilité soit l'intellect agent; aussi le définit-on la source de l'universalité de tout ce qui est universel (3). En d'autres termes : « Le principe de toute universalité est l'un par excellence, « l'intellect divin, dont la science, non différente « de lui-même, est la cause de tous les êtres pre- « miers, et est une à l'égard de tous ces êtres. » Il faut alors que le multiple, le divers, ait pour principe ce qui est l'unité la plus parfaite. Albert l'accorde : « Nous « savons, dit-il, de science très-certaine que toute « forme qui est en puissance dans la matière première

(2) Lib. V, tr. VI, c. VI. Il ne faut pas prendre à la lettre ces termes : *ambiente materiam,* qui paraissent être d'Averroès. L'intellect agent n'est pas dans la matière, mais au-delà ; voilà tout ce qu'emporte, au sens d'Albert, le mot *ambiens* : « Est ad ea quæ ambit sicut ars ad materiam. »

(3) « Dicet autem fortasse aliquis, quod communicabilitatem habet ex hoc quod comparatur pluribus actu vel potentia plura existentibus ; sed hoc omnino est absurdum : non enim comparatio qua comparatur pluribus causa est ejus quod per intellectum est ante hujusmodi comparationem ; nihil autem comparatur pluribus, nisi quod est communicabile. Communicabilitas igitur causa est quod comparatur pluribus, et non causata a tali comparatione ad plura. Cum igitur nihil sit primum ambiens multa informanda ab ipso nisi intellectus agens, quod forma aliqua ambiat multa per communicabilitatem sui ad ipsa habet in intellectu primo agente, cujus ipsa lumen existit ; et ideo diximus, in scientia de intellectu agente, quod ipsa est ad ea quæ ambit sicut ars ad materiam. Hæc igitur est prima radix universalitatis in omnibus quæ universalia sunt. » Lib. V, tract. VI, c. VI.

« est, comme raison d'être, dans l'intelligence de la « cause première. C'est pour cela que Platon a nommé « cette intelligence le monde archétype. Nous savons, « en outre, que l'intellect divin, en causant la succes- « sion des effets, est encore ce qui détermine le der- « nier causé. Et comme nous ne doutons pas que « tout ce qui est dans un sujet n'y soit conforme « à sa propre nature, nous affirmons que ce qui, dans « l'intellect suprême, est simple, immatériel, éternel, « immobile et un, se retrouve dans la matière avec « toutes les manières d'être opposées..., l'intellect « divin laissant subsister, dans la matière et dans les « causes secondes, ce qui est leur nature propre (1). » Voilà le dernier mot d'Albert.

Ce mot est réaliste. « L'essence, ainsi s'exprime « M. de Rémusat, est une condition de l'être. Mais « cette condition, qui ne peut être ni éludée, ni altérée, « ni reproduite à volonté, cette loi qui n'est expliquée « par aucun phénomène naturel, par aucune des forces « connues et appréciables, ou même supposables de « la nature, est un des témoignages les plus certains, « à mes yeux, de l'intervention d'une puissance et « d'une intelligence suprêmes. Pour exister, il faut « que l'essence ait été conçue et voulue. C'est par là

(1) « Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quæ tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium quæ sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus quod omnis forma quæ est in prima materia in potentia, est secundum rationem intellectus causæ primæ. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus quod omne quod est in aliquo sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo quæ in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositionibus sunt in materia..., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. » Lib. VI, tr. II, c. VI.

« que je l'élève au-dessus même de ce qu'il y a de plus
« élevé en ce monde, les idées nécessaires de la raison
« humaine : c'est en ce sens que je suis prêt à recon-
« naître le dogme platonicien et à nommer l'essence
« une idée de Dieu (1). Combien, à côté de ce langage élégant et discret, celui d'Albert-le-Grand semble inculte et téméraire ! Mais si, toutefois, nous laissons les mots pour ne considérer que les choses, en quoi diffèrent l'opinion d'Albert et celle que vient d'énoncer M. de Rémusat ? A notre avis elles diffèrent peu. Nous voyons bien qu'il s'agit simplement, pour M. de Rémusat, d'affirmer l'essence comme idée divine, tandis qu'Albert place dans l'entendement suprême, outre l'essence, outre les autres prédicaments et les généralités subalternes, tout ce qui se dit des choses et n'est pas une chose. Mais que l'on néglige un instant ces conséquences plus ou moins forcées, pour n'en voir que le principe. Ce principe le voici, c'est qu'il y a nécessairement en Dieu des idées qui correspondent aux noms généraux, aux manières d'être universelles des choses, et que ces idées, comme étant de Dieu, sont absolument permanentes. Ainsi M. de Rémusat est nominaliste, (ce qu'il déclare avec beaucoup de franchise) jusqu'au point où l'idée nécessaire d'essence l'amène à franchir l'extrême limite de la certitude subjective, pour affirmer que cette essence est, avant la détermination de toute substance, une idée qui réside dans la pensée divine. Or, il n'y a guère rien de plus dans les fragments d'Albert que nous venons de reproduire. M. de Rémusat confesse que cette affirmation transcendentale de l'idée d'essence est platonicienne. Albert repousse les idées de Platon, parce qu'au rapport d'Aristote il estime que Platon a localisé ces idées

hors de l'intellect divin et les a définies des choses actuellement produites dans le temps, avant le jour natal de la matière informée. Mais Platon a-t-il simplement dit que tout universel était une idée de l'intellect divin avant d'être, en acte final, l'essence, la forme première, la quiddité des choses déterminées ? Si c'est là, comme l'assurent plusieurs interprètes, si c'est bien là ce qu'à dit Platon, Albert est alors prêt à reconnaître qu'il ne s'est pas trop écarté de la vérité : *Et forte non omnino dixit falsum*. Or cette thèse platonicienne est à bon droit mise au nombre des thèses réalistes. N'est-ce pas, en effet, réaliser des abstractions que s'élever du relatif à l'absolu pour supposer en Dieu, fictivement doté d'un intellect semblable à l'intellect humain, ces idées générales, soit positives, soit négatives, qui nous viennent, à nous, de l'observation des choses ? *Te Deum laudamus,* dit le Psaume. Oui, louons Dieu, si cela nous plaît ; mais ne tentons pas vainement de le connaître. En Dieu la catégorie de l'être est celle du mystère. Voilà ce dont nous sommes, pour notre part, pleinement convaincu.

Nous ne devons pas nous arrêter plus long-temps à la thèse des idées divines, qui, reproduite et mieux expliquée par saint Thomas, doit être une des parties les plus remarquables du système qui porte le nom de ce octeur. Cependant, pour que l'on tienne un compte uffisant des réserves que nous venons de faire, invoquons à l'appui de ces réserves l'autorité considérable du plus éminent d'entre les nominalistes modernes : « On peut bien, dit Kant, *schématiser* (expliquer une « idée par analogie avec quelque chose de sensible) « en s'élevant du sensible au supersensible, mais l'on « ne peut absolument point conclure par analogie que,

« de ce qu'une qualité appartient au sensible, elle « appartient aussi au surpersensible ; et cela en vertu « du principe extrêmement simple qu'une conclusion « est contre toute analogie, quand, ayant besoin d'un « schème de notre idée pour le rendre compréhensible, « nous tirons de ce besoin la conséquence que, la qua- « lité se trouvant dans le schème, elle se trouve néces- « sairement aussi, comme prédicat, dans l'objet que « le schème servait à expliquer. Je ne puis donc pas « dire : — De même que je ne puis comprendre la « cause d'une plante (de tout être organique, et, en « général, des créatures ayant des fins) autrement « que par analogie avec un ouvrier relativement à « son œuvre, à une montre, par exemple, c'est-à-dire « qu'autant que je lui suppose l'intelligence, de même « la cause elle-même (des plantes et du monde en « général) doit avoir de l'intelligence..... Entre le « rapport du schème à notre idée et le rapport de ce « même schème d'idée à la chose même, il n'y a pas « la moindre analogie, il y a un abîme immense, qu'on « ne peut franchir sans tomber dans l'anthropomor- « phisme..... (1). » Oui, sans doute, le sagace et prudent philosophe de Kœnigsberg le déclare et le prouve, oui, c'est tomber dans l'anthropomorphisme que d'attribuer à Dieu tout ce qu'on sait de l'homme. De ce que l'homme « a » de l'intelligence, il n'est pas permis de conclure que Dieu en « a » pareillement. Telle est la conclusion de Kant, et nous n'hésitons pas à l'accepter.

Mais le réalisme d'Albert ne se contente pas d'attri-

(1) Kant, *La Religion dans la limite de la Raison*, p. 95 de la traduction de M. Trullard.

buer à Dieu l'intelligence. Partant d'une fausse psychologie, d'une critique erronée de la raison humaine, il réalise encore dans la pensée de Dieu les chimères qu'il a déjà supposées dans la pensée de l'homme. Ainsi l'hypothèse des idées formées et retenues par l'imagination, des êtres représentatifs, vicaires des choses, des entités conceptuelles occupant dans l'intellect un lieu déterminé, conduit Albert à réaliser en Dieu les mêmes fictions, les mêmes monstres. Chez l'homme, ils sont après les choses; en Dieu, ils sont avant les choses; chez l'homme, ils naissent dans le temps, pour participer ensuite à l'immortalité de l'âme intellectuelle; en Dieu, ils étaient avant le temps et seront après lui. Voilà les différences; mais par combien d'autres côtés se ressemblent ces idées fantastiques! On le voit déjà, on l'appréciera mieux encore quand on connaîtra les explications fort étendues que saint Thomas doit donner à ce sujet. Qu'il nous suffise ici de constater deux faits. Le premier est que le conceptualisme d'Albert-le-Grand se fonde sur une assimilation arbitraire de l'entendement humain et de ce qu'on appelle, pour le besoin de ce système, l'entendement divin; le second est qu'au jugement plus éclairé de la science moderne, il n'y a dans l'entendement humain aucune de ces essences plus ou moins matérielles, plus ou moins spirituelles, aucune de ces *idées fausses*, c'est le terme d'Arnauld, qu'y croyaient voir nos docteurs du XIIIe siècle. Ainsi les emprunts qu'Albert a faits à l'école réaliste ne lui ont pas porté bonheur.

C'est tout ce que nous voulons dire, en ce moment, sur la doctrine d'Albert. Elle doit avoir une grande fortune, et nous avons hâte de l'entendre reproduire

ou critiquer par saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam. Nous ne pouvons, toutefois, terminer ce chapitre, et quitter Albert pour aller prêter l'oreille aux discours de ses disciples ou de ses contradicteurs, sans rendre auparavant un hommage de reconnaissance à ce laborieux novateur, toujours solennel, jamais emporté, qui, restituant au monde latin Aristote tout entier, rouvrit enfin les avenues de la science depuis si long-temps fermées, et rappela les esprits égarés par les spéculations stériles du mysticisme, pour les accoutumer à la recherche de la vérité vraie. Ce bienfait suffirait pour mériter à son nom une immortelle renommée, quand il ne l'aurait pas conquise par l'universalité de son savoir et la puissance de son génie. Nous n'avons interrogé que le philosophe ; nous n'avons parcouru que trois ou quatre de ses vingt-un volumes in-folio, œuvre prodigieuse, presque surhumaine. Que nous auraient appris, si nous avions eu le devoir de les consulter, le théologien formé à l'école des Pères, le scrupuleux investigateur des mystères de la nature, le chimiste subtil, l'audacieux astronome, l'habile interprète des théorèmes d'Euclide ? Le résultat des études, des leçons d'Albert n'a pas été, dans l'école de Paris, moins qu'une révolution. Il y a des révolutions inféconde. Après avoir agité les esprits, elles se montrent incapables de les régler. Mais comme tous les excès finissent par lasser la machine humaine, le sommeil vient naturellement après la fièvre, et la réaction n'a plus alors qu'à se présenter pour recouvrer tout le terrain qu'elle avait perdu. La révolution dont Albert eut l'initiative fut beaucoup mieux conduite et prospéra.

CHAPITRE XIII

Saint Thomas.

Après Albert-le-Grand, saint Thomas; aussitôt après le maître, son plus illustre disciple. Les jugements de la postérité ne sont pas toujours équitables. Assurément elle devait un éclatant hommage au génie de saint Thomas ; mais elle a manqué de justice lorsqu'elle a donné son nom à la doctrine de l'école dominicaine. Cette doctrine est l'œuvre d'Albert-le-Grand, et ces véhéments censeurs de la raison pure, ces persévérants adversaires du mysticisme qu'on appelait encore thomistes au XVII[e] siècle, étaient mieux nommés, au XIII[e], albertistes. La légion s'était formée sous les auspices du docte évêque de Ratisbonne. Ayant donc protesté contre l'injure faite à la mémoire d'Albert-le-Grand, reconnaissons que saint Thomas a considérablement développé le système de son maître et l'a revêtu de cette forme doctrinale, sous laquelle il est parvenu jusqu'à nous.

Né vers l'année 1227, en Sicile, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, au pied du Mont-Cassin, saint Thomas appartenait, comme Albert, à une grande famille. Landolphe, son père, était comte d'Aquino ;

Théodora, sa mère, appartenait à la famille des princes Normands qui avaient conquis les Siciles ; ses frères aînés, Réginald et Landolphe, occupaient les plus hauts grades dans l'armée impériale ; la plupart de ses sœurs avaient contracté d'illustres alliances. Il eut pour premiers maîtres les moines noirs du Mont-Cassin. Il fut ensuite conduit à Naples, où il acheva ses études littéraires à l'âge de treize ans. C'est vers cette époque qu'il fréquenta les religieux de Saint-Dominique et que ceux-ci l'engagèrent à prendre leur habit. On raconte que, pour l'empêcher de suivre leurs conseils, ses parents le firent enlever et conduire dans un château dont toutes les avenues furent bien gardées ; on ajoute à ce récit qu'une femme, introduite dans la chambre du prisonnier, essaya de lui faire comprendre combien de regrets pouvait laisser le vœu de chasteté, mais que le jeune Thomas, s'étant armé d'un tison ardent, la mit en fuite. Ce sont là des légendes. On peut y croire quand elles ne sont pas dépourvues de toute vraisemblance, mais il est toujours plus sage de s'en tenir à la vérité dégagée de ces poétiques ornements. Les historiens dignes de foi rapportent simplement que la mère du jeune Thomas lui fit les plus séveres et les plus tendres remontrances, mais qu'elle ne put réussir à le détourner de sa vocation. Ayant donc fait ses vœux, Thomas fut conduit à Cologne par le général de son ordre, Jean-le-Teutonique. Il y eut pour maître Albert-le-Grand. En l'année 1245, Albert ayant été chargé de commenter les *Sentences* dans la maison professe de Paris, Thomas l'accompagna dans ce voyage et fit un séjour de trois ans au gymnase de Saint-Jacques. Il avait, dit-on, le regard sombre et voilé, refusait de prendre part aux divertissements de ses condisciples et ne montrait de goût que

pour l'étude et la méditation. On essaya d'abord de dissiper cette humeur taciturne, que l'on prenait volontiers pour le signe d'une intelligence engourdie ; on n'y parvint pas. « On finit par croire, ainsi s'exprime « M. Lacordaire, qu'il n'avait d'élevé que la naissance, « et ses camarades l'appelaient en riant le « grand « bœuf muet de Sicile. » Son maître, Albert, ne sachant « lui-même qu'en penser, prit l'occasion d'une grande « assemblée pour l'interroger sur une suite de ques- « tions très-épineuses. Le disciple y répondit avec « une sagacité si surprenante, qu'Albert fut saisi de « cette joie rare et divine qu'éprouvent les hommes « supérieurs lorsqu'ils rencontrent un autre homme « qui doit les égaler ou les surpasser. Il se tourna tout « ému vers la jeunesse qui était là, et lui dit : « Nous « appelons frère Thomas un bœuf muet ; mais un jour « les mugissements de sa doctrine s'entendront par « tout le monde (1). » Ayant achevé le cours de trois années que ses supérieurs l'avaient envoyé faire à Paris, Albert revint à Cologne, et Thomas le suivit encore. C'est vers ce temps qu'il composa ses premiers ouvrages. Il reparut enfin à Paris vers l'année 1252, y prit ses grades et y donna des leçons publiques. Quelques années après, devenu l'un des personnages de son ordre, il allait en Italie plaider devant Alexandre IV la cause des religieux mendiants, si maltraités dans les éloquents libelles de Guillaume de Saint-Amour. On le voit, l'histoire de saint Thomas est pleine d'incidents ; mais elle diffère peu de l'histoire d'Albert-le-Grand. Le maître et le disciple furent presque toujours employés aux mêmes affaires,

(1) M. Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement en France des frères Prêcheurs*, p. 124.

et comme ils avaient l'un et l'autre les mêmes goûts, ils ne se montraient pas moins empressés de quitter les affaires pour revenir, soit à Paris, soit à Cologne, convoquer de nouveau la jeunesse et de nouveau commenter devant elle Aristote ou les *Sentences*. Quand saint Thomas eut obtenu de ses supérieurs la permission de repasser les Alpes, il vint solliciter à l'université de Paris les insignes du doctorat. Il n'avait pas pour amis les dignitaires de ce corps illustre. Il les avait contredits énergiquement devant le pape, et ils lui en gardaient bien quelque rancune ; cependant l'éminence de son mérite surmonta tous les obstacles, imposa silence à tous les ressentiments, et il fut reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257. A dater de cette époque, sa vie fut employée tout entière à l'étude et à l'enseignement ; il professa la philosophie et la théologie, avec un égal succès, à Paris, à Rome, à Orvieto, à Viterbe, à Pérouse. Il se rendait, en 1274, de Naples à Lyon, quand il fut contraint par la maladie d'interrompre son voyage. Sa mort devait être prochaine. Il expira, le 7 mars 1274, à l'âge de quarante-huit ans, à l'abbaye de Fossa-Nuova, près de Terracine. L'université de Paris réclama ses dépouilles mortelles ; mais cette réclamation ne devait pas être favorablement accueillie. Saint Thomas fut canonisé sous le pontificat d'un pape théologien, Jean XXII, le 18 juillet 1323. Ses confrères l'ont surnommé l'Ange de l'école.

Les ouvrages philosophiques de saint Thomas se sont trouvés, pendant cinq siècles, entre les mains de tous les régents, et ils ont été tant de fois imprimés pour leur usage qu'on nous épargnera le soin de dresser la liste des éditions séparées qui en ont été faites : il nous suffira d'indiquer ici les quatre éditions

des *Œuvres* complètes, publiées, la première, à Rome, en 1570, en 18 volumes in-folio ; la seconde à Venise, en 1594 ; la troisième, à Anvers, en 1612 ; la quatrième, à Paris, en 1660. Des nombreux traités que renferment ces immenses recueils, ceux qui peuvent être considérés comme appartenant à la philosophie sont un Commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, de Pierre-le-Lombard ; divers Commentaires, beaucoup moins étendus que ceux d'Albert-le-Grand, mais plus précis et mieux accommodés à l'usage des écoles, sur l'*Interprétation*, les *Seconds analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'âme* et les *Parva naturalia*, la *Politique*, l'*Éthique à Nicomaque*, les *Météores*, les traités *Du ciel et du monde*, *De la génération et de la corruption* ; une dissertation spéciale sur l'être et l'essence, *De ente et essentia* ; un Commentaire sur le *Livre des causes* ; divers traités ou opuscules, recueillis, pour la plupart, dans le dernier volume des *Œuvres*, sous ces titres : *De unitate intellectus, De fato, De propositionibus modalibus, De fallaciis, De quatuor oppositis, De instantibus, De æternitate mundi, De principiis naturæ, De natura materiæ, De principio individuationis, De mixtione elementorum, De dimensionibns interminatis, De intellectu et intelligibili*, etc., etc. ; enfin la *Somme contre les Gentils*, et cette *Summa theologiæ* que les membres du concile de Trente firent placer sur le bureau de leur secrétaire, à côté des livres saints, comme contenant la solution finale de tous les problèmes ; ouvrage immense qui n'a pas la philosophie pour objet, mais dont on peut dire que la meilleure partie a été dictée par un des plus intelligents disciples de l'école péripatéticienne.

Comment exposerons-nous ce que contiennent ces divers ouvrages ? Nous avons successivement analysé les principales gloses d'Albert, pour avoir, sur les questions disputées, l'opinion du logicien, celle du naturaliste et celle du métaphysicien. Nous ne saurions procéder de la même manière à l'égard de saint Thomas. Il n'y a pas, en effet, de digressions dans ses commentaires ; il suit pas à pas le texte d'Aristote, il met en relief les mots significatifs de chaque phrase et les explique avec le secours toujours avoué des interprètes arabes ou grecs, sans jamais traiter en son nom aucune des questions qui agitent l'école. Si, pour comprendre Aristote, il peut être fort utile de lire ces annotations continues, on n'y trouvera pas, comme dans les gloses d'Albert, toute la doctrine du glossateur amplement développée, défendue contre les critiques, confirmée par des arguments et conduite à de fermes et précises conclusions ; il faudra chercher ailleurs la philosophie de saint Thomas, dans les traités théologiques et dans quelques opuscules spéciaux, pour faire ensuite un corps avec des membres épars. Ainsi nous ne pourrons reproduire la forme de son enseignement. Nous ne saurions néanmoins imposer à saint Thomas notre manière de classer les problèmes et l'interroger comme un candidat en frac noir sur le questionnaire de nos écoles. Agir ainsi, c'est-à-dire transformer l'auditeur d'Albert en un disciple plus ou moins fidèle de Locke ou de Descartes, ce serait tromper les gens sur le vrai caractère de sa philosophie. Si, pour exposer la doctrine de saint Thomas, nous sommes dans la nécessité d'en ordonner toutes les parties, efforçons-nous du moins, en faisant cette exposition, d'observer la méthode qu'il aurait suivie s'il l'avait faite lui-même.

Il ne s'agit ici, l'on nous entend bien, que de sa doctrine philosophique. Après avoir reconnu que le domaine de la raison a des frontières, au-delà desquelles s'étend le domaine illimité de la foi (1), notre docteur a plus d'une fois oublié cette sage distinction. S'étant fait alors guider par la raison sur le territoire de la foi, ou par la foi sur celui de la raison, il s'est très vite égaré. Comme il pourrait nous égarer avec lui, prenons-y garde ; la théologie de saint Thomas est, sans aucun doute, très-intéressante ; mais nous devons laisser à d'autres le soin de l'interpréter.

La théologie mise à l'écart, l'objet de la science est de connaître, et les voies qui conduisent à la science sont des sciences diverses, dont la première est, suivant saint Thomas comme suivant Aristote, celle que nous appelons la métaphysique. Voici dans quels termes saint Thomas motive cette primauté : « La science « qui est la règle naturelle des autres sciences est « celle qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire celle « qui traite spécialement des intelligibles (2). » Les premiers principes sont par eux-mêmes ce qu'ils sont ; ils ne doivent pas à la science la noblesse de leur rang. Ce sont eux qui font la métaphysique la première des sciences, parce qu'elle s'occupe d'eux. Mais (notons bien les termes de la définition thomiste) comment ces principes sont-ils et peuvent-ils être scientifiquement connus ? La réponse est : parce qu'ils sont intelligibles. Or la métaphysique « étant la règle naturelle des au- « tres sciences, » il résulte de là que les autres sciences sont dans la nécessité de recevoir au titre d'axiomes

(1) M. Charles Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas*, t. I, p. 158 et suiv.

(2) *Comment. in Metaphys.* lib. I, procem, c. I.

les notions telles quelles de l'intellect. Mais si l'intellect était plein de mensonges ! Question grave, qui ne peut être résolue que par une critique rigoureuse de la faculté de connaître. Or, où se trouve cette faculté ? Elle n'appartient pas à la matière ; la matière prise en elle-même ne connaît pas, ne conçoit pas. Connaître est donc le propre de l'âme. Et qu'est-ce que l'âme ? Voici tous les problèmes psychologiques qui se présentent, et qu'il faut résoudre avant d'aller en métaphysique. Que cela nous suffise : nous savons que saint Thomas est métaphysicien avant d'être naturaliste, mais qu'il est psychologue avant d'être métaphysicien.

La *Somme de théologie* de saint Thomas contient, dans la première partie, de la question 75 à la question 90, un traité de psychologie qui peut être accepté comme complet. L'auteur y discute successivement tous les problèmes qu'on se posait au XIII[e] siècle sur l'essence et les facultés de l'âme, sur les opérations des sens et les procédés propres de l'intelligence, sur l'origine diverse et la nature mystérieuse des idées. C'est ce traité que nous allons d'abord analyser et commenter tout à la fois.

Première question : l'âme humaine est-elle une substance ? Saint Thomas répond que l'âme humaine est une substance, et une substance incorporelle. Elle est incorporelle, parce qu'elle est la vie, l'acte du corps :

(1) Dans sa thèse savante qui a pour titre *La psychologie de S. Thomas*, M. Combes s'efforce d'établir, p. 8 et suiv., que la psychologie est pour saint Thomas, comme pour tous les autres docteurs du moyen-âge, une science secondaire, qui vient après la métaphysique. A la vérité, nos docteurs du moyen-âge n'attachaient pas autant d'importance que nous à la méthode didactique ; mais cela ne veut pas dire qu'ils employaient indifféremment tous les procédés de démonstration. A notre avis, saint Thomas subordonne habituellement sa métaphysique à sa psychologie, tandis que Duns-Scot fait le contraire.

l'âme absente, le corps n'est qu'en puissance de devenir. D'où il suit que l'âme n'est pas un corps ; car si, par hypothèse, on admettait qu'elle fût un corps, il faudrait chercher au-delà de cette âme corporelle, au-delà de ce composé, ce qui lui donne l'activité, la vie. Elle est une substance, parce qu'elle agit par elle-même ; ce qui est la propriété de toute substance : *Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit* (1). En cela, l'âme de l'homme se distingue de l'âme des bêtes. L'âme des bêtes n'est que sensible, et, comme telle, jamais elle n'agit sans le concours du corps ; mais, outre qu'elle est sensible, l'âme humaine est intelligente ; au-delà du particulier, elle conçoit l'universel. Or, l'intelligence est la qualité propre d'une substance ; on ne peut pas dire que les âmes des bêtes soient vraiment substantielles (2). Enfin, la substance de l'âme humaine est impérissable ; le commun privilège de toute forme substantielle est l'immortalité. Séparée de la forme, la matière se corrompt, ou, pour mieux dire, elle est transformée, c'est-à-dire vivifiée par une forme nouvelle ; mais la forme, qui est le principe de la vie, ne subit aucune altération lorsqu'elle est séparée de la matière. Vivre, être en acte, sont deux termes synonymes, et l'acte, la vie viennent de la forme ; ou, pour mieux dire, l'acte, la forme, c'est la vie même, et la vie ne meurt pas (3).

(1) *Summa theologiæ*, prima part. quæst. LXXV, art. 1, 2.

(2) *Ibid.*, art. 3.

(3) « Manifestum est quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso : esse autem per se convenit formæ quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu quod acquirit formam ; secundum hoc autem accidit in ea corruptio quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. » Quæst. LXXV, art. 6.

Mais voilà bien des assimilations, ou, du moins, voilà bien des noms pour désigner la substance une de l'âme. Arrêtons-nous donc un instant avec saint Thomas, pour nous demander s'il est bien vrai que l'intelligence s'unisse au corps à la manière d'une forme : *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma ?* On conteste cette identité de l'intellect et de la forme, et l'on y fait plusieurs objections. Saint Thomas les reproduit et les discute tour à tour. Quel est le principe de toutes les opérations d'une chose déterminée? C'est la forme de cette chose. C'est à cette forme, et à bon droit, qu'on a coutume d'attribuer l'acte de cette chose. Or, il est évident que la vie du corps vient de l'âme, l'âme étant le principe par lequel nous vivons, nous sentons, nous changeons de lieu, et par lequel nous concevons, nous formons, nous possédons des idées. Peut-on distinguer en essence l'âme proprement dite de l'âme intellective, de l'intellect? Pour motiver cette distinction, il faudrait dire que l'intelligence advient à l'âme accidentellement. Mais quoi? Ce qui fait que Socrate est homme, ce qui constitue sa différence spécifique, la raison de Socrate (*rationale*, *differentia constitutiva hominis*) lui serait accidentelle ! Cela ne peut se dire. Si donc elle ne lui est pas accidentelle, elle lui est essentielle, elle est son essence même ; elle est une partie de Socrate défini quelque tout composé. Mais suivant quel mode cette forme s'unit-elle à ce corps, qui subsiste par elle et dont elle n'a pas besoin pour subsister? Ici se présente l'explication donnée par Averroès. Cette union a lieu par le moyen de l'espèce intelligible, qui a deux sujets ; l'un, l'intellect possible (en puissance de devenir): l'autre, l'image impresse (qui s'imprime sur les sens du corps). C'est ainsi, dit

Averroès, que l'intellect possible est actualisé par l'espèce intelligible. Mais cette explication, reproduite par Saint Thomas, a, dit-il, un grand vice ; elle n'explique rien. On demande comment une substance simple peut passer à l'état de substance composée. Averroès semble feindre de ne pas entendre une question aussi précise, et il répond en disant comment s'opèrent, à son avis, des phénomènes qui supposent déjà la génération de cette substance. Ainsi que saint Thomas le fait observer, l'intellect possible d'Averroès est, à l'égard des images, ce qu'un mur est à l'égard des couleurs dont le pinceau de l'artiste l'a revêtu. Dit-on que le mur voit ces couleurs, et qu'il en apprécie l'harmonieuse ordonnance? Or, il importe de faire connaître comment l'intellect, principe d'action, de mouvement, principe de vie, s'unit au sujet qu'il actualise en lui communiquant sa propre activité, et non pas comment le sujet actualisé vit, agit, pense, exerce, en un mot, les facultés diverses qu'il a reçues de la forme. Saint Thomas ne veut donc pas admettre que l'intellect s'unisse au corps à la manière d'une espèce. Il ne lui convient pas davantage d'assimiler cette union à celle d'un moteur qui viendrait modifier l'état de quelque sujet déterminé, car l'acte d'un moteur agissant en Socrate ne serait pas l'acte de Socrate, et l'intellect ainsi considéré serait quelque chose d'étranger à l'instrument qu'il mettrait en action, c'est-à-dire à l'essence même de l'individu qui répond au nom de Socrate. La différence spécifique, la raison, est, dit Averroès, en dehors de Socrate comme pur intelligible. Soit ! C'est une question que saint Thomas réserve pour la traiter plus tard; mais, comme réelle, la raison est une partie intégrante de Socrate, elle est la forme pro-

pre de cet atôme ; il faut donc qu'elle s'unisse au corps de Socrate comme l'acte à la puissance, et c'est pour cela qu'on la définit la forme du corps, car la forme est l'acte de ce qui devient (1).

Nous avons fait connaître le parti qu'Averroès prétend tirer de l'explication repoussée par saint Thomas. De ce que l'intellect possible n'est, à l'égard de l'espèce, qu'un récipient, il suit que l'agent est non pas cet intellect possible, mais un principe externe. Aussi les traducteurs latins d'Averroès se servent-ils de ces mots *intellectus materialis*, pour désigner l'intelligence humaine, le lieu des intelligibles conceptuels, réservant le nom d'*intellectus agens* à la substance mystérieuse qu'Averroès dit la cause, le moteur extrinsèque de la raison personnelle. Donc cette cause, en tant qu'impersonnelle, est une. C'est ce que déclare Averroès : *Intellectus agentis substantia est una* (2). Voilà par quel chemin on arrive à la doctrine de l'unité substantielle des âmes. Mais saint Thomas ne peut accepter cette doctrine, et il s'empresse de la combattre. S'il n'y a pour Socrate et pour Platon qu'une seule âme, Socrate et Platon sont un seul acte, et, en conséquence, un seul étant, un seul homme : on ne les distingue plus l'un et l'autre suivant l'essence ; ils ne diffèrent plus que par de simples accidents. Or, non-seulement cette proposition est hérétique, mais, de plus, elle est absurde, *Quod omnino est absurdum;* et saint Thomas en prouve l'absurdité par l'analyse de tous les faits de conscience qu'il lui plaît de rappeler (3). C'est l'argu-

(1) *Ibid.*, quæst. LXXVI, art. 1. — Voir M. Combes, *Psychol. de S. Thomas*, p. 56.

(2) Averroès, *De animæ beatit.*, c. v.

(3) Rappelons qu'il y a un traité particulier de saint Thomas contre la doctrine d'Averroès.

ment d'Aristote contre l'étant unique de Parménide, et celui d'Abélard contre l'essence universelle de Guillaume de Champeaux. Dès qu'on suppose, en ordre de génération, l'un antérieur au multiple, l'un est le nécessaire, le permanent ; le multiple n'est plus que le possible, le contingent. Si c'est être nominaliste que de nier ces unités chimériques, tant spirituelles que matérielles, saint Thomas l'est ici contre Averroès, comme le sont tous les péripatéticiens contre tous les platonisants.

Cependant c'est un principe d'Aristote que tout ce que reçoit un sujet s'assimile à la nature de ce sujet. C'est pourquoi l'on dit: si l'intellect est individuel, tout ce que reçoit l'intellect de Socrate est individuel. Or il est incontestable que Socrate a des notions générales, universelles. Voilà une objection considérable en scolastique, qui causait, comme on l'a vu, beaucoup d'embarras à Albert-le-Grand. Que va dire saint Thomas pour mettre d'accord deux choses si contradictoires en apparence : l'individualité de l'intelligence et l'universalité de certaines idées intellectuelles ? Plus résolu qu'Albert, plus sûr de lui-même, il ne fera pas de vains efforts pour concilier, sur ce point, Aristote et son commen-tateur ; il dira simplement : le principe d'individuation est la matière ; or, quand l'âme recueille une forme qui n'est pas encore dégagée de toutes les conditions matérielles, elle ne recueille qu'une forme plus ou moins individuelle, et le récipient des formes individuelles est l'âme sensible, ou, pour mieux parler, un des sens, instrument individuel, matériel de l'âme ; mais quand elle conçoit une forme commune, universelle, cette conception a lieu par le moyen de l'âme

intellective, cet intellect immatériel de Socrate dont le propre est de recueillir l'universalité des choses, comme le propre de l'intellect divin est de l'opérer. Soit! Cependant cela n'est-il pas contraire à ce que saint Thomas prétend prouver ? En effet, si le principe d'individuation est la matière, ce qui, chez Socrate, n'est pas matériel, ou, si l'on nous permet cette expression, matérié, cela n'est pas individuel; donc Averroès est en droit de prétendre que l'âme est universelle (1). Notre docteur n'ayant pu se contredire lui-même avec une telle légèreté, il faut que nous entendions mal ce qu'il veut exprimer par cette *materia individuans,* qui joue l'un des rôles principaux dans toutes les parties de sa doctrine. Interrompons donc un instant notre analyse, pour aller chercher les explications que saint Thomas nous donne ailleurs à ce sujet.

La recherche du principe d'individuation fut pour toute l'école, au XIII[e] siècle, une affaire capitale. Cette question s'offrant à nous pour la première fois, nous devons nous efforcer de la faire bien comprendre. Toute la difficulté vient de la distinction établie par Aristote entre la matière et forme, distinction qui, comme le fait observer M. de Rémusat, n'a pas été conservée *in terminis* par l'école cartésienne, et n'est plus guère comprise aujourd'hui que par les érudits. Le motif qui l'a fait rejeter est facilement appréciable. On avait vu les scolastiques, argumentant sur la matière et sur la forme prises en elle-mêmes comme sur des entités véritables, rechercher les pro-

(1) C'est l'objection des scotistes : « Apud D. Thomam individuatio est propter materiam : anima autem in seipsa est sine materia. Quomodo ergo potest multiplicari ? » *Philos. natur. J. D- Scoti a Philippo Fabro ;* theor. LXIX, p. 410.

priétés de l'une et de l'autre, et faire consister dans cette recherche toute la haute physique. Or, il fallait affranchir l'étude philosophique de la multitude des questions oiseuses que l'esprit de controverse avait incidemment posées, en vue de justifier tel ou tel parti pris sur la nature des deux principes. C'est à quoi l'on procéda résolument, en mettant de côté les principes eux-mêmes. Les vétérans de l'école thomiste firent entendre de vives réclamations. On n'y prit garde. Cependant qui se montra, parmi les cartésiens, le plus violent adversaire des abstractions scolastiques ? Ce fut incontestablement Malebranche. Or, ne suffit-il pas de le nommer, pour prouver que certains partisans de la nouvelle philosophie n'eurent pas moins le goût des formules abstraites que les plus obstinés sectateurs de l'ancienne ? Mais gardons-nous de nous mêler à la querelle de Malebranche et des thomistes. Pour nous en tenir à ce qu'il importe d'éclaircir, il est constant qu'Aristote, si mal traité dans tous les manifestes cartésiens, n'a pas mérité tant d'outrages. Ayant distingué la matière et la forme, il n'a jamais considéré ces deux éléments des choses sensibles comme réellement séparables de ces choses mêmes. La matière et la forme, considérées à part des choses, ce sont là, suivant Aristote, de simples raisons d'être ; ce ne sont pas des êtres vrais. Mais, d'autre part, il n'est pas moins constant que le langage d'Aristote, souvent obscur, nous l'avons dit, quoique toujours précis, a, dans ce cas, fourni matière à beaucoup d'extravagances.

Au premier livre du *Traité du ciel*, chapitre neuvième, art. 3, nos docteurs lisaient : « Si le ciel que « nous voyons est une substance individuelle, autre

« chose sera la manière d'être de ce ciel et celle du « ciel pris absolument ; autre chose sera donc ce ciel « et le ciel en général, le ciel en général étant une « forme, une idée, et ce ciel particulier étant une « chose déterminée au sein de la matière. » Ce n'est pas Aristote, notons le bien, qui raisonne ainsi. Il reproduit une objection qu'on lui fait, et l'interlocuteur est quelque disciple de Platon, auquel il s'empresse de répondre que si la forme en soi peut être conçue comme séparée de la matière, on ne saurait toutefois distinguer en essence ce ciel du ciel en général, ce ciel comprenant dans sa propre substance toute la matière céleste. La réponse est assurément concluante. Mais l'objection platonicienne avait provoqué l'attention des commentateurs arabes, et, l'isolant de ce qui la précède et la suit, ils en avaient tiré ce problème : l'être général étant donné, comment se détermine l'être particulier ? Est-ce de la forme, est-ce de la matière qu'il tient ce qui le particularise ? Un péripatéticien naïf eut à cela simplement répliqué : toute substance, composée de matière et de forme, est individuelle. La forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme, la matière et la forme universelles ne subsistent que dans le monde de Platon, c'est-à-dire dans le monde des chimères. L'individuel est ce qu'il est en lui-même, premier sujet, substance première, et l'on recherche vainement quelle part d'être lui peuvent attribuer extrinsèquement la forme et la matière universelles, puisqu'il n'y a pas de forme, pas de matière, au delà de cette matière et de cette forme dont la jonction donne le tout de cet individuel. A notre sens, comme au sens de Buhle et d'un grand

nombre d'autres interprètes, voilà la pure doctrine d'Aristote.

Mais cette réplique vraiment péripatéticienne écarte le problème scolastique de l'individuatiou et ne l'explique pas. Nous devons, pour l'expliquer, ou négliger l'autorité d'Aristote ou lui proposer les termes du problème et l'inviter à le résoudre. Prenons ce dernier parti, et continuons d'interroger le maître avant d'accorder la parole à ses disciples.

Dans le passage du traité *Du ciel* que nous venons de citer, on voit déjà que ce ciel diffère du ciel pris absolument, ce ciel possédant une matière, et le ciel idéal étant immatériel, indéterminé. On lit dans le douzième livre de la *Métaphysique*, au huitième chapitre (§ 18) : « Il est évident qu'il n'y a qu'un ciel ; car s'il y avait « plusieurs cieux, comme il y a plusieurs hommes, il « y aurait un seul principe pour chacun d'eux quant « à la forme, il y en aurait plusieurs quant au nom« bre. Or tout ce qui est multiple a nécessairement « une matière ; car la définition est unique et la même « pour plusieurs, comme, par exemple, pour l'homme « en général, et pourtant Socrate est bien un seul « homme. Mais quant à l'essence, c'est-à-dire au « premier principe, elle n'a pas de matière, puisque « c'est l'entéléchie. » Il semble que, dans ce passage, comme dans le précédent, Aristote se déclare pour la doctrine de la matière individuante. Cependant il faut prendre garde de ne pas confondre ici la raison externe et la raison interne de l'individualité des choses. Ayant nié la réalité du ciel en général, ayant réduit à la notion vague d'entéléchie ce qui constitue formellement chacun des êtres numérables, Aristote ne peut évidemment pas considérer cette entéléchie comme la

raison externe qui dégage l'unité subalterne, l'individu, de l'unité suprême. Il n'y a de véritablement un que Socrate, matière et forme, et, hors de Socrate, il n'y a que la raison d'être de Socrate, il n'y a pas l'homme en général. Voici l'individuel composé de matière et de forme, et inséparable de sa forme aussi bien que de sa matière. Va-t-on de l'individuel au général? On trouve la matière générale et la forme générale ; mais cette matière aussi bien que cette forme sont de pures idées, et, comme idées, de pures notions. D'où il suit que l'unique sujet réel est la substance réalisée, et que le principe externe d'individuation est ce qui la réalise matériellement et formellemenl. Aristote ne peut donc se demander ce qui, de la matière ou de la forme, vient du dehors constituer l'individuel, puisque l'individuel est, en ordre de génération, la nature première, l'acte que rien ne précède, si ce n'est la puissance. Mais si, toutefois, on le presse de dire ce qui distingue les deux éléments de l'individu, la matière et la forme, il répondra que telle matière se dit d'un seul pris à part des individus numérables, et que telle forme se dit de plusieurs, comme appartenant à plusieurs au titre de prédicat substantiel. Ainsi la matière sera le signe de l'individualité, la forme le signe de l'universalité ; mais ni la matière ne sera le principe externe de l'individualité, ni la forme le principe externe de l'universalité : il n'y a pas deux principes externes, il n'y en a qu'un seul, et ce principe est l'acte par lequel Socrate est, avant lequel il pouvait être, mais n'était pas. Maintenant rien n'empêche que le signe soit défini le principe interne. En ce sens, la matière sera principe d'individuation ; mais, qu'on l'entende bien, la matière déjà réalisée, déjà détermi-

née par l'acte du moteur qui, dans Socrate, a produit ces os et cette chair. Quant à la matière en général, rien ne vient d'elle, puisqu'elle n'est pas.

Afin que ce que nous venons de dire soit rendu plus clair encore, citons un autre fragment de la *Métaphysique* : « Tout ce qui est produit est produit par quelque « chose (ce que j'appelle le principe de la production), « de quelque chose (qui est non la privation, mais la « matière) et devient quelque chose (une sphère, un « cercle, ou tout autre objet analogue). Or, de même « que le sujet ne fait pas l'airain, de même il ne fait « pas la sphère, si ce n'est accidentellement, en tant « que la sphère est accidentellement une sphère d'ai- « rain ; mais il ne fait pas la sphère elle-même (1), car « faire une chose c'est la tirer d'un sujet absolument « indéterminé. Je dis, par exemple, qu'arrondir l'airain « ce n'est faire ni le rond ni la sphère, mais c'est faire « une chose différente, c'est réaliser cette forme en un « autre. En effet, si l'on faisait la sphère, sans doute « on la tirerait d'une autre chose, et cette autre chose « serait le sujet de cette sphère, comme dans la produc- « tion de la sphère d'airain on fait de ceci, qui est de « l'airain, cela qui est une sphère. Si donc telle autre « chose en produisait une autre, il est évident qu'elle « la produirait de la même manière, et la chaîne des « productions se prolongerait ainsi jusqu'à l'infini. « En conséquence, il est évident, pour ce qui regarde la « forme ou la figure que revêt l'objet sensible, quel « que soit le nom qu'il convienne de lui donner, il est « évident qu'elle n'est pas réellement produite, qu'il

(1) Nous traduisons sur l'édition de Tauchnitz, où nous lisons : Ἐκείνην δὲ οὐ ποιεῖ. En d'autres éditions manque la négation οὐ ; ce qui a rendu cette phrase inintelligible à plusieurs traducteurs.

« n'y a pas production réelle de cette forme, de cette « figure, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une essence. « Elle est, en effet, ce qui se réalise dans un autre, « qu'elle provienne de l'art, de la nature, ou d'un « agent quelconque. Cela fait être la sphère d'ai- « rain, car la sphère d'airain est le produit de l'ai- « rain et de la sphère ; telle forme a été donnée à « telle matière, et la chose produite est une sphère « d'airain. Mais s'il y avait production de la sphère « en général, de quelle autre chose serait-elle faite? « Car il faudra toujours que l'objet produit soit divisi- « ble, et qu'il y ait ceci, qu'il y ait cela ; je veux dire « cette matière et cette forme... Il résulte évidemment « de ce qui vient d'être dit que ce qu'on appelle soit la « forme, soit l'essence, n'est point produit isolément, « que ce qui est ainsi produit c'est l'union des deux « éléments, que, dans tout être qui vient à se produire, « il y a de la matière, il y a, d'une part, ceci, et, d'autre « part, cela. Se peut-il donc qu'il existe quelque sphère « hors des sphères qui sont là sous nos yeux, qu'il y « ait quelque maison autre que ces maisons de bri- « ques? Si par hasard il en était ainsi, l'être, dépourvu « de quiddité, serait simplement ce qu'exprime une « qualité. Or la qualité n'est pas l'être déterminé, mais « elle attribue à l'être déterminé telle ou telle manière « d'être, de telle sorte que l'être produit est cet être et « tel être. Le tout composé de matière et de forme, » c'est Socrate, c'est Callias, comme cette sphère « d'airain que voici. Quant à l'homme, quant à l'ani- « mal, il en est d'eux comme de la sphère d'airain en « général. Ainsi donc il est bien clair que les causes « des formes (c'est ainsi que certains philosophes « appellent les idées), en admettant qu'il y ait quoi que

« ce soit hors des objets particuliers, ne servent en
« rien à la production des natures, des substances, et il
« n'est pas moins clair que ce ne sont pas là des sub-
« stances individuellement déterminées. Il est encore
« manifeste que ce qui produit est, dans certains
« cas, pareil à ce qui est produit, mais lui est identi-
« que quant à la forme sans l'être quant au nombre...
« Ainsi un homme produit un homme... Pour conclure,
« évidemment il n'est pas nécessaire de faire de l'idée
« une sorte d'exemplaire. Ces exemplaires pourraient
« surtout servir à la production des êtres individuels,
« puisque ce sont eux surtout qui sont des substances;
« mais, en ce qui les concerne, il suffit que l'être généra-
« teur agisse et cause l'union de la forme à la matière.
« Cette forme réalisée dans ces chairs, dans ces os,
« voilà tout Callias, voilà tout Socrate. Ils diffèrent
« néanmoins quant à la matière, puisque la matière
« est autre en chacun d'eux; mais quant à la forme
« ils sont identiques, puisque la forme est indi-
« visible (1). »

Aristote, nous l'avons dit, ne s'est jamais demandé si l'individualité vient de la matière ou de la forme. Ainsi donc, puisque nous nous sommes proposé de rechercher ce qu'il aurait pu répondre à cette question, qu'on ne s'étonne pas de nous voir faire cette recherche dans un fragment de sa *Métaphysique* où il traite une question prochaine. Ce passage contient beaucoup de vérités, ou, du moins, beaucoup de propositions que nous tenons pour vraies. Mais que nous importe-t-il d'en recueillir en ce moment? Rappelons d'abord cette phrase du texte : « Dans la production de la sphère

(1) *Métaphysique*, livr. VII, ch. VIII.

« d'airain on fait de ceci, qui est de l'airain, cela qui est « une sphère. » Or, il semble bien que, dans cette phrase, Aristote considère l'airain, pris pour matière externe, comme le principe individuant de la sphère prise pour forme. Lorsqu'il dit plus loin : « Cette forme « réalisée dans ces chairs, dans ces os, voilà tout « Callias, voilà tout Socrate, » il semble de même exprimer que tels os et telles chairs, individuant telle forme, constituent Socrate et Callias. Mais quelque explication est ici nécessaire. Si cet airain était avant de recevoir la forme sphérique, il avait déjà quelque forme, puisqu'il était, et que rien n'est en acte dépourvu de forme ; d'autre part, ces os, cette chair, qui sont l'être matériel de Socrate, de Callias, ne seraient pas s'ils n'avaient une forme, et la forme qu'ils ont, qui leur est inhérente, est bien une forme spécifique, puisque c'est la forme humaine. Mais ces os, cette chair ne sont pas s'ils ne sont en Callias, en Socrate ou en quelque autre ; cet airain n'est pas s'il n'est sphérique, ou s'il n'a quelque autre forme : « De même que le sujet ne fait « pas l'airain, de même il ne fait pas la sphère ; » ainsi l'airain ne devient pas sans la sphère, la sphère ne devient pas sans l'airain ; point de matière séparée de sa forme, point de forme séparée de sa matière. Quand Aristote dit que la matière est le sujet des formes, il parle de la matière non pas informe, mais informée, prise comme sujet de toutes les formes accidentelles. En effet, tout sujet est, puisqu'il est, nécessairement déterminé, c'est-à-dire matériel et formel à la fois, et quand ce sujet matériel et formel est dit simple matière, c'est par opposition à toutes les formes qu'il peut revêtir accidentellement. Voici donc la réponse d'Aristote à la question sur le principe externe d'individuation :

Ce n'est pas la matière, ce n'est pas la forme, car le premier acte de génération ne donne ni la matière ni la forme isolées, mais il donne la matière et la forme réunies, la sphère d'airain. Quel est donc le principe externe d'individuation ? A l'égard des formes contingentes, c'est la substance même, c'est-à-dire telle forme et telle matière réalisant déjà par leur alliance un suppôt individuel ; à l'égard de la substance, ce n'est ni la matière, ni la forme, c'est la cause productrice, ou plutôt c'est l'acte même qui les produit simultanément : « Car faire une chose, c'est la tirer « d'un sujet absolument indéterminé ; » et toute détermination première du sujet est mélange de matière et de forme : « Ce qu'on appelle soit la forme, soit « l'essence, n'est point produit isolément ; ce qui est « ainsi produit c'est l'union des deux éléments (1). » Pour conclure, la matière ne venant pas à l'être avant la forme nécessaire, ni la forme nécessaire avant la matière, le principe externe d'individuation et le principe générateur de la substance sont un même. C'est ce qui se lit encore au douzième livre de la *Métaphysique* : « Les universaux ne sont pas des princi- « pes ; c'est l'individu qui est le principe des individus. « L'homme universel pourrait venir de l'homme uni- « versel ; mais l'homme universel n'existe pas. Ce qui « existe, c'est Pelée, principe d'Achille, comme ton « père l'est de toi, comme ce B est le principe de cette « syllabe BA, tandis que B pris absolument ne serait « que le principe de l'indéterminé BA (2). » Et l'on

(1) Le texte est très-énergique : « Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ ὡς οὐσια λεγόμενον οὐ γίγνεται· ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται... »

(2) *Métaphys.* livre XII, ch. v.

remonte ainsi jusqu'au premier principe, qui, pour être cause, doit être lui-même en acte ; ce qui veut dire être déterminé.

Voilà donc l'opinion d'Aristote sur le principe externe. Ce qu'il pense du principe interne se lit encore ici. Toute forme, dit-il, est plus ou moins générale ; mais toute matière est nécessairement individuelle. C'est pourquoi la matière de Socrate diffère de la matière de Callias, quand leur forme est identique. Ainsi, par opposition à la forme, la matière est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus individuel ; par opposition à la matière, la forme est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus général. Et si cela se dit de l'espèce et du genre, des substances secondes, c'est-à-dire des formes inhérentes, à plus forte raison cela se dira-t-il des formes adhérentes ou adjacentes. La matière ne donne pas tout l'individu, puisqu'elle n'en est qu'une partie, mais cette partie a plus que l'autre le caractère de l'individualité. Nous n'avons pas à pousser plus loin cet interrogatoire. Tout ce que nous voulions savoir, nous le savons. Ici, les termes dont Aristote fait usage sont clairs comme sa pensée.

Retournons maintenant à nos docteurs scolastiques. Les Arabes ayant attribué le titre d'essences à la matière ainsi qu'à la forme premières, il était à leur charge de définir l'*esse per se acceptum* de chacun des éléments séparés de la substance, et de faire connaître la contribution propre de l'un et de l'autre au produit commun, le composé. Or, si l'individualité vient de la matière et l'universalité de la forme, cette forme, isolée de la matière, suivant la thèse arabe, sera l'âme une et commune, et tous les individus possèderont la vie au sein de cette âme indivise. En outre, la matière

isolée de la forme est informe, et l'informe est proprement l'indéterminé ; or, rechercher le principe constituant de l'individu, c'est rechercher ce qui le détermine. Si, d'autre part, ce principe est la forme, comme le prétend Averroès (1), distinguant ici la forme individuelle de l'âme universelle, il n'y a plus manifestement qu'une matière, laquelle supporte, comme accidents, autant de formes qu'il y a d'individus déterminés. Quel autre abîme !

Ce double abîme, qui l'a creusé ? C'est le réalisme, c'est-à-dire le système dans lequel toutes les abstractions deviennent des réalités. Pour n'être pas contraint d'opter entre l'une et l'autre de ces propositions monstrueuses, il s'agit simplement de reprendre la thèse aristotélique, de nier l'existence des natures universelles, et d'attribuer à la cause productrice l'origine et le principe de tout ce qui se produit individuellement, c'est-à-dire de tout ce qui est. Mais, au début du XIII[e] siècle, il aurait fallu beaucoup se fier à son propre jugement pour s'écarter ainsi des Arabes, qui passaient pour les plus éclairés des interprètes. Nous avons cité les phrases du traité *Du ciel* qui, comme l'atteste Zabarella (2), servirent d'argument à toute la querelle. Dès l'abord, ces phrases furent mal comprises. Les péripatéticiens enclins à platoniser, ne doutant pas qu'Aristote eût supposé l'être en soi des éléments séparés, présentèrent comme vraiment aristotélique l'hypothèse du ciel pris en général, et raisonnèrent ainsi sur les phrases citées : la forme, comme

(1) « Individuum fit hoc per formam. » Averroès, *De anima*, II. text. II, p. 126, col. IV. — « Individuum non est individuum, nisi per formam. » Le même, *De anima*, II, text. IX, p. 128, col. 3 ; édit. Venet., 1550.

(2) *De constitut. individui*; p. 339 du recueil de ses *Œuvres*.

forme, constitue l'unité de l'espèce réelle, et le mélange de la forme et de la matière, ou plutôt le composé de matière et de forme, donne l'unité numérale. C'est bien là certainement ce que le Maître a dit. Cependant, il faut le reconnaître et le regretter, le Maître n'a pas suffisamment expliqué d'où vient à ce composé de matière et de forme l'individualité qui le distingue de tel autre composé spécifiquement identique. Est-ce de la forme? Est-ce de la matière? C'est donc là ce qu'il faut rechercher.

Albert-le-Grand, qui ne pouvait laisser aucune question indécise, avait déjà proposé d'attribuer à la matière le principe d'individuation (1). Or, comme Albert reconnaît à l'individu le titre de premier-né, et comme il a, d'ailleurs, énergiquement protesté contre la thèse averroïste de la forme ou de l'âme universelle, tout ce ce qu'il peut avoir dit en faveur de la matière individuante doit se rapporter à la raison interne. Il a donc bien compris Aristote et l'a fidèlement suivi; mais il n'a pas soupçonné les débats qui devaient s'élever plus tard sur cette question; aussi ne l'a-t-il pas, lui non plus, particulièrement traitée.

Saint Thomas a reproduit la doctrine d'Aristote et d'Albert sur le principe d'individuation, et l'a développée; mais il l'a fait en des termes assez peu clairs, puisque deux de ses meilleurs interprètes, Thomas de Vio, cardinal de Gaëte, et Gilles Colonna, qu'on ap-

(1) In *Metaph.*, XI, tr. I. « Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiæ. » Alb. Magn., *De cœlo*, I, tr. III, c. VIII. Nous devons dire qu'on rencontre dans les gloses d'Albert-le-Grand certaines phrases qui semblent contredire ce principe, comme celles-ci : « Materia non est hæc materia nisi per hanc formam, » *De anima*, III, tr. II, c I. Materiæ omnis diversitas est propter diversitatem formæ.» *De intellectu et intelligibili*, I, tr. I, c. V.

pelle aussi Gilles de Rome, ne se sont pas trouvés d'accord lorsqu'il s'est agi pour eux d'expliquer et de défendre son opinion. Pénétrons à notre tour dans ce dédale. Voici divers fragments que nous avons tirés de son commentaire sur le livre *Du ciel*, de ses opuscules *De natura materiæ, De ente et essentia*, d'un traité spécial *De principio individuationis*, dont nous ne possédons pas, comme il paraît, un texte très-pur (1), et de plusieurs articles de la *Somme de théologie*. Efforçons-nous de les comprendre d'abord, ensuite de les faire comprendre.

On lit dans le traité *De ente et essentia :* « Le prin-« cipe d'individuation étant la matière, il semble résul-« ter de là que l'essence, qui embrasse à la fois en « elle-même et la matière et la forme, est simplement « particulière et non pas universelle. Donc les univer-« saux manquent de définition, puisque toute défini-« tion signifie l'essence. Or, il faut savoir que ce n'est « pas la matière prise de quelque façon que ce soit, « *quomodolibet*, qui est le principe d'individuation, « mais seulement la matière caractérisée, déterminée, « *materia signata ;* et j'appelle matière caractérisée « celle qui est considérée sous des dimensions posi-« tives, *certis dimensionibus*. Or, il ne s'agit pas de « cette matière dans la définition de l'homme en tant « qu'homme, mais dans la définition de Socrate, si l'on « veut définir Socrate ; dans la définition de l'homme « il faut poser la matière indéterminée, *non signata*, « puisque, dans la définition de l'homme, on ne parle « ni de ces os, ni de cette chair, mais des os et de

(1) Caietanus, *Comment. in libr.*, De ente et essentia, c. II. Le traité de saint Thomas qui a pour titre *De principio individuationis* se trouve dans le tome XVII de ses *Œuvres*, édit. de Rome, p. 106, verso.

« la chair en général, lesquels sont la matière indé-
« terminée de l'homme (1). »

Voici un autre passage du même traité : « L'essen-
« ce d'une substance composée et d'une substance
« simple diffèrent en ce que l'essence d'une sub-
« stance composée est non pas seulement la forme
« ou la matière, mais tout ensemble la matière et la
« forme, tandis que l'essence d'une substance simple
« est la forme seulement. De là résultent deux
« autres différences. D'une part, l'essence d'une sub-
« stance composée peut signifier soit le tout, soit une
« partie de tout, ce qui vient, comme nous l'avons dit,
« de la détermination de la matière ; aussi l'essence
« d'une chose composée ne se dit-elle pas de cette
« chose même de quelque façon que ce soit, car on
« ne peut dire qu'un homme soit sa propre quiddité,
« tandis que l'essence d'une substance simple, qui en
« est la forme, ne peut signifier que le tout, puisqu'il n'y
« a là qu'une forme, qui est en quelque sorte le récipient
« de la forme..... D'autre part, les essences des choses
« composées, reçues par la matière déterminée et
« multipliées suivant les divisions de cette matière,
« *ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel*
« *multiplicantur secundum divisionem ejus*, sont un
« même quant à l'espèce, bien qu'elles soient diverses
« en nombre : *contingit quod aliqua sint idem in*
« *specie et diversa numero*. Mais l'essence des sub-
« stances simples, n'étant pas en commerce avec la
« matière, n'est pas susceptible de multiplication.
« Aussi ne trouve-t-on pas dans ces substances plu-
« sieurs individus d'une seule espèce ; mais, comme

(1) *De ente et essentia*, c. II.

« Avicenne l'a dit expressément, autant il y a d'indi-
« vidus autant il y a d'espèces (1). » Que l'on remarque bien cette conclusion. Si étrange qu'elle soit, saint Thomas doit en tirer un grand parti.

A ces citations, qui peut-être seraient suffisantes, nous en ajouterons quelques autres encore, afin de ne rien négliger de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre la thèse obscure de saint Thomas. Assimilant la recherche du principe d'individuation à la recherche du premier substant, il fait dans la *Somme* cette déclaration, qui vient confirmer les précédentes: « Les formes qui doivent être reçues par la matière « sont individualisées par cette matière, qui est la ma-« tière de ceci, non de cela, puisqu'elle est le premier « sujet substant ; mais la forme prise en elle-même peut « être reçue par plusieurs, si quelque autre chose ne « s'y oppose pas (2). » Enfin notre docteur complète ces explications dans la troisième partie de la *Somme*, et nous reproduirons encore ce fragement, un peu long, mais qu'il nous semble indispensable de faire connaître : « La première détermination de la matière est la « quantité dimensive (l'étendue) ; c'est pourquoi, sui-« vant Platon, les premières différences de la matière « sont la grandeur et la petitesse. Or, la matière étant « le premier sujet, en conséquence tous les autres ac-« cidents n'adviennent au sujet que par l'entremise de « la quantité dimensive, comme, par exemple, le pre-« mier sujet de la couleur est la surface. C'est pourquoi

(1) *De ente et essentia*, cap. v.

(2) « Formæ quæ sunt receptibiles in materia individuantur per materiam quæ non potest esse in alio, cum primum sit subjectum substans ; forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. » *Summa theologiæ ;* prim. part., quæst. III, art. 2.

« certains philosophes ont prétendu, ce que rapporte
« Aristote au premier livre de la *Métaphysique*, que
« les dimensions sont elles-mêmes les substances des
« corps... (1). » Et plus loin : « Puisque le sujet est le
« principe d'individuation des accidents, il faut que ce
« qui est supposé le sujet de quelques accidents soit
« d'une façon quelconque leur principe d'individuation;
« il appartient, en effet, à la définition de l'individu de
« ne pouvoir être en plusieurs. Or cela s'entend de
« deux manières. Premièrement il est naturel au sujet
« de n'être pas en quelque chose ; ainsi les formes
« immatérielles séparées, qui subsistent par elles-mê-
« mes, sont aussi par elles-mêmes individuelles. Secon-
« dement toute forme substantielle ou accidentelle, qui
« naturellement est en quelque chose, n'est cependant
« pas en plusieurs choses; ainsi cette blancheur est dans
« ce corps. Donc, quant au premier point, la matière
« est le principe d'individuation de toutes les formes
« qui lui sont inhérentes ; en effet, les formes de cette
« espèce étant, suivant la loi leur nature, en une chose
« qui remplit à leur égard l'office de sujet, dès qu'une
« d'elles est reçue par une matière qui ne peut pas être
« dans un autre, cette forme elle-même ne saurait, en
« cette condition, être dans un autre. Quant au second
« point, il faut dire que le principe d'individuation est
« la quantité dimensive. D'ou vient, en effet, qu'une
« chose est née pour être en un seul ? Cela vient de ce

(1) « Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiæ magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva ; sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies ; ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in primo *Metaphysicæ*... *Summa theologiæ*, part. III, quæst. LXXVII, art. 2.

« qu'elle est indivisible et divisée de toutes les autres
« choses. Or la division de la substance a lieu en rai-
« son de la quantité, comme il est dit au premier livre
« de la *Physique*. En conséquence la quantité dimen-
« sive est en quelque façon principe d'individuation
« pour les formes de cette espèce, en tant que des
« formes diverses en nombre sont en diverses parties
« de matière (1). »

La première proposition de saint Thomas est celle-ci : des deux éléments constitutifs de la substance, l'un, la forme, est ce qui peut être en plusieurs ; l'autre, la matière, est ce qui ne se trouve qu'en un seul. D'où il suit qu'aucune forme, substantielle ou accidentelle, ne saurait prendre la définition de l'individuel sans recevoir cette définition de la matière ; que la matière ne peut revêtir aucune forme, si elle n'est, en tant que matière, individualisée par la quantité ; enfin, que la quantité l'accompagne nécessairement et ne permet

(1) « Cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum esse aliquo modo individuationis principium ; est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuæ. Alio modo, ex eo quod forma substantialis, vel accidentalis, est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus ; sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus ; quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quæ non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in primo Physicorum. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ. » *Summa theol.* part. III, quæst. LXXVII, art. 2.

pas qu'une seule matière supporte simultanément deux formes substantielles (1).

Cependant la matière est-elle exactement définie ce qui n'appartient qu'à un seul ? La matière se retrouve, comme élément fondamental, dans tous les individus numérables ; donc elle n'est pas seulement dans celui-ci, et, comme étant dans tous, elle n'individualise aucun. L'individu est, sans contredit, l'acte suprême, l'acte final, parfait ; or, la matière indéterminée est ce qu'il y a de plus imparfait. On ne saurait donc la considérer, sous aucun rapport, comme la raison immédiate de l'individualité de Socrate ; ce qui prouve qu'elle doit être limitée, actualisée par quelque autre, avant d'être rendue capable d'individualiser telle ou telle forme. Et ce quelque autre est ce que recherchent les réalistes.

Mais on peut les laisser eux-mêmes faire cette recherche. Ils sont, en effet, tenus de dire quel est, au sein des choses nées, le principe individuant de la matière, puisqu'ils supposent, avant l'individu, l'indéterminé réel, substantiel. Quant aux disciples d'Albert, réduisant l'indéterminé à la puissance d'être, ils ne lui rapportent aucun acte, et, comme l'acte vient de l'acte, un de leurs dires est que l'indéterminé, n'étant pas actuel, n'actualise rien. Si donc on leur demande quelle est la raison externe de l'individualité de la matière, ils doivent simplement répondre, avec Aristote, que c'est le premier moteur ou la cause première, et ne pas

(1) Thomas, *De Princip. individ.* ad finem.

(2) « Rerum distinctio non est a materia, a forma, a sole, a secundis agentibus, sed ex institutione primi agentis suam bonitatem communicantis et sapientiam ostendentis. » Thomas, *Summa theologiæ*, part. I, quæst. XLVII.

même s'attarder à rechercher ce que cette première cause a pu faire par le moyen des causes secondes, puisqu'ils ont défini ces causes secondes de pures puissances (2). Saint Thomas s'expliquera bientôt à ce sujet, quand il abordera le problème des formes substantielles. Faisons simplement observer ici qu'ayant rejeté les entités actuellement universelles des réalistes, il ne prétend démontrer que le principe interne de l'individuation. Voici la substance. Des deux éléments qui la composent, lequel individualise toutes les formes qu'elle revêt ou peut revêtir ? Telle est la question que notre docteur s'est proposée et qu'il se flatte d'avoir résolue.

Cependant, il faut le reconnaître, ce que dit saint Thomas est moins clair que ce qu'il veut dire. Au XIII[e] siècle, Guillaume d'Ockam n'est pas encore venu réformer le langage de l'école et rendre aux termes généraux, trop souvent confondus avec les noms des choses, leur sens vrai, le sens que leur a définitivement assigné la philosophie moderne. Le réalisme n'a peut-être pas eu pour lui, depuis l'origine du débat scolastique, les plus éminents des docteurs, mais il a eu le nombre, et, dans l'école ainsi qu'ailleurs, c'est le nombre qui fait la langue. On rencontre donc très-fréquemment, chez saint Thomas, des expressions qu'il aurait mieux fait de ne pas employer, et qu'il ne nous est pas permis d'interpréter de manière à le défendre contre toute accusation de paralogisme. Ainsi, dans les passages que nous venons de citer, on a vu la matière *quomodolibet accepta*, *non signata*, prise pour sujet de l'homme en tant qu'homme, et opposée à cette matière, *materia signata*, prise pour sujet de Socrate en tant que Socrate. Pourquoi ces distinctions, si la matière

indéterminée ne répond à rien dans la hiérarchie des êtres, si, comme saint Thomas le déclare ailleurs, la première disposition de la matière est telle étendue déterminée, si l'homme en tant qu'homme est non pas une chose, mais un nom ?

Or, ces distinctions étant faites, les réalistes s'en emparent et ils disent : d'une part la matière est dans tous comme indéterminée ; d'autre part elle n'est pas, comme déterminée, le suppôt commun des uns et des autres ; elle est la matière propre, l'hypostase inaliénable de celui-ci. Soit ! Mais comment passe-t-elle de l'état de matière commune à l'état de matière individuelle ? Là se trouve la difficulté qu'il faut résoudre : il faut montrer l'origine, la cause, le principe de cette détermination, de ce *signum* qui individualise la matière avant qu'elle ait reçu la forme, et la rend capable d'individualiser la forme quand elle la reçoit. La thèse de saint Thomas est que la matière déjà déterminée revêt ensuite les formes communes, et leur attribue ce caractère d'individualité qui fait que Socrate est vraiment homme, et qu'il n'y a pas, en acte, d'autre humanité que cette forme humaine qui se rencontre individualisée chez Socrate, chez Platon et chez les autres individus de l'espèce. Nos réalistes se laisseront aller jusqu'à reproduire cette thèse, toute réserve faite en faveur du principe qu'elle semble contredire, mais aussitôt ils ajouteront : cela convenu, il reste à nous faire comprendre comment la matière *quomodolibet accepta* est devenue, par une détermination quelconque, apte à marquer de son signe, de son cachet, tout ce qui vient faire corps avec elle. C'est le *principium individuans* de la matière que nous recherchons avant tout, et l'on ne nous parle que du *principium in-*

dividuans de la forme ! Telle est l'objection première et principale des scotistes. Nous venons de dire que, pour avoir fait un usage inconsidéré de la phraséologie réaliste, saint Thomas a fourni lui-même à ses adversaires l'argument dont ils se sont armés pour le combattre.

Il répond à cet argument : c'est la quantité qui détermine la matière, avant que celle-ci détermine la forme. Nous avons reproduit le passage du traité *De l'être* où se trouve d'abord cette réponse. Or il n'y a rien de clair dans ce passage, à l'exception des premiers mots ; le reste est équivoque, embarrassé, et l'est à ce point que les plus vifs débats se sont élevés, même au sein de l'école thomiste, quand il s'est agi de l'interpréter. Ainsi le cardinal Thomas de Vio, dans ses commentaires sur le traité de *Esse et essentia*, a proposé d'entendre ces termes *materia signata*, de la matière « douée de la puissance pro« chaine de recevoir telle quantité déterminée », et, comme si cette explication n'était pas déjà suffisamment obscure, il l'a rendue tout-à-fait ininteligible par une explication complémentaire. « L'agent, a-t« il dit, agissant sur la matière, la rend de plus en plus « propre à recevoir telle forme et telle quantité déter« minées, de telle sorte qu'au moment où s'accomplit « l'acte final de la génération de la substance, cette ma« tière n'est plus propre qu'à recevoir telle forme, telle « quantité (1). » A ces puériles hypothèses nous préférons les termes dont Gilles de Rome a fait usage dans ses *Quodlibeta*. Oui, dit-il, c'est la quantité qui détermine la matière. Une substance individuelle ne se dit

(1) Cette opinion du cardinal de Gaëte a été reproduite et défendue par plusieurs autres thomistes, et notamment par Javello. *Metaph.*, V, quæst. XV.

d'aucun sujet et n'est dans aucun sujet; mais ces conditions ne lui peuvent être attribuées que par son *quantum* de matière ; ce *quantum*, cette *materia quanta* est donc la raison déterminante de l'individualité (1). Telle est bien, en effet, la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. La quantité détermine la matière, la matière déterminée transmet son empreinte à toutes les formes qu'elle contracte, et l'on a la substance individuelle, composée d'une matière individuelle et de diverses formes individualisées.

Mais on prévoit déjà ce que les réalistes vont répliquer au sujet de la quantité prise pour principe individuant de la matière. Dire que le principe d'individuation est la matière déterminée, c'est dire que, pour individualiser ce qui n'est pas elle-même, la matière doit être déjà revêtue du caractère, du signe de l'individualité. De part et d'autre c'est convenu, sinon reconnu. Mais poursuivons : ce signe préalable et nécessaire, ajoute saint Thomas, la matière le tient de la quantité. Aussitôt les réalistes lui répliquent : qu'est-ce donc que la quantité ? Aristote a placé la quantité parmi les catégories de l'être. Mais qu'est-ce qu'une catégorie de l'être ? Nous le savons : c'est tout ce qui se dit et peut se dire de l'être ; et, en effet, il n'y a pas de substance qui ne soit douée de quelque quantité, comme de quelque qualité, de quelque situation ; les dix catégories sont les modes les plus généraux de l'être, ses premiers accidents, inhérents ou adhérents. Disons

(1) Egidio Colonna, *Quodlib.*, quæst. II. L'explication donnée par ce docteur a été admise par le plus grand nombre des disciples de saint Thomas. On la retrouve notamment chez Paolo Soncini, *Metaphys.*, VII, quæst. XXXIII et XXXIV.

donc que la quantité détermine l'individuation de la matière! Mais cela s'entend-il de la quantité prise en elle-même, de la quantité pure, sans détermination? Il ne paraît pas, car la quantité prise comme indéterminée ne peut donner ce *quantum* qui produit la *materia quanta*. Il faut donc que ce soit la quantité déterminée. Et voilà la question reculée, mais non résolue. Car, disent les réalistes, qui détermine la quantité, si ce n'est la forme? Et si l'on trouve, en définitive, que la forme détermine la quantité, laquelle quantité détermine la matière, laquelle matière est le principe déterminant de la forme substantielle, il était beaucoup plus simple de déclarer, dès l'abord, que le principe d'individuation est non pas la matière, mais la forme. Ce que les réalistes proclament d'une seule voix, avec l'assentiment, disons-le par avance, d'un certain nombre de nominalistes plus ou moins inconséquents.

Nous avons cru devoir, dès à présent, entrer dans ces détails, pour ne pas dissimuler le côté faible de la démonstration thomiste, et pour faire bien comprendre à l'avance que la critique scotiste porte, en résumé, plutôt sur des mots que sur des choses. A notre sens, saint Thomas a raison, mais il s'explique mal. Quelle est, en effet, sa doctrine? Dégagée de tous ces mots abstraits qui n'offrent aucune signification précise, inquiètent la pensée et gênent le raisonnement, la doctrine de saint Thomas est celle d'Aristote, et, disons-le sans plus tarder, celle de Descartes. Voici les termes de Descartes : « L'étendue en longueur, largeur et « profondeur constitue la nature de la substance...; « car tout ce que, d'ailleurs, on peut attribuer au « corps présuppose l'étendue, et n'est qu'une dépen-

« dance de ce qui est étendu (1). » Il n'y a qu'à substituer un mot à un mot, et la formule cartésienne devient la formule thomiste. Nous reconnaissons que, dans la controverse, saint Thomas laisse l'avantage à ses adversaires, quand, faisant emploi du vocabulaire réaliste, il semble définir la quantité ce qui, s'ajoutant du dehors à la matière *quomodolibet accepta,* lui attribue la limite, la dimension, l'étendue, l'unité numérique ; mais, en fait, toute sa doctrine est fondée sur cette proposition, incontestablement péripatéticienne et cartésienne : avant cette matière, c'est-à-dire avant telle matière déterminée par telle étendue, il n'y a rien qu'un ou plusieurs êtres de raison, un ou plusieurs êtres *philosophiques* (c'est le nom qu'il leur donne). Il le déclare même avec assez d'énergie : *In formis ubi est multitudo formæ per receptionem in alio quod habet rationem primi subjecti.., manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia non quomodolibet accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu philosophicæ speciei, sed secundum quod habet rationeme primi subjecti ; et signatio ejus est esse sub certis dimensionibus, quæ faciunt esse hic et nunc* (2). » Cela est parfaitement clair. *Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva :* la première et fondamentale condition de la matière est sa quantité dimensive, en d'autres termes son étendue ; voilà ce que saint Thomas a parfaitement compris. Mais, au lieu de s'en tenir à cette déclaration, ou de la compléter en disant que la création d'une matière est un fait irréductible à tout autre, un mystère devant lequel l'analyse s'arrête confondue, il a voulu faire preuve

(1) *Principes de philosophie,* p. 32 de l'édit. de 1681, in-4°.
(2) *De natura materiæ,* cap. II, in tomo XVII Operum.

d'une audace égale à celle des réalistes, et il s'est laissé par eux entraîner beaucoup plus loin qu'il n'aurait dû dans le domaine des fictions idéales. Il nous reste à montrer qu'il en est revenu sain d'esprit, et qu'interrogé sur l'existence des natures antérieures à la substance aristotélique, il les a niées avec énergie, ne soupçonnant pas même qu'il eût fait un écart en prenant au sérieux la recherche du principe d'individuation.

Maintenant retournons à l'endroit de la *Somme* où saint Thomas se prononce contre la thèse averroïste de l'âme universelle. Nous comprenions mal les objections qu'il faisait à cette thèse fameuse ; les comprenons-nous mieux maintenant ? Oui, sans doute. Une quantité de matière considérée comme premier sujet, voilà Socrate en matière, voilà ce qui constitue l'individualité, l'indivisible étendue de Socrate. L'autre élément de la substance est l'esprit qui fait pénétrer sous cette chair, sous ces os, le souffle divin de la vie. Or, cet esprit, c'est l'âme de Socrate, et cette âme n'a pu s'unir au premier sujet, sans se personnifier, s'individualiser en cette ébauche charnelle. Donc, si l'âme en soi, séparée des êtres animés, peut être conçue comme quelque essence universelle, elle n'est dans ces êtres et ne les anime qu'à la condition d'être individualisée en chacun d'eux. Cette conclusion est d'une grande importance, et personne ne l'a mieux apprécié que saint Thomas. Il a montré l'origine et les conséquences de l'opinion contraire, et l'a combattue tour à tour au nom de Platon, d'Aristote, de Thémiste, de Théophraste, de tous les anciens, contre Algazel, Averroès et leurs disciples, ayant grandement à cœur de prouver que les Arabes avaient, les premiers, ima-

giné cette erreur qui renverse tous les fondements de la science et de la morale (1).

Saint Thomas ayant traité les mêmes questions en plusieurs écrits, nous allons des uns aux autres, cherchant où se trouvent ses explications les plus claires. Mais il ne faut pas que ces excursions nous fassent perdre le fil que nous avons à suivre pour exposer la doctrine de ce logicien très conséquent. Nous voici présentement au point où la nature de l'âme doit être particulièrement définie. De ce principe, que l'âme est une forme, on est conduit à celui-ci : l'âme est simple, une, et l'on ne trouve pas dans un même corps plusieurs essences distinctes auxquelles le nom d'âme puisse être attribué par analogie. C'est là, comme on le sait, un des articles les plus importants de la doctrine thomiste. Les Arabes et les arabisants avaient fort embrouillé cette question en discourant sur les facultés du conjoint spirituel. Saint Thomas ne peut ignorer que, dans Aristote, ces facultés sont quelquefois opposées les unes aux autres sous le nom d'âmes, et il leur conserve ce nom ; mais il prend bien soin de démontrer qu'il ne leur convient pas, car l'âme, définie l'acte ou l'entéléchie du corps, est une et non multiple. La preuve qu'il fournit de l'unité de l'âme mérite d'être rapportée. Si l'on dit qu'il y a dans Socrate plusieurs âmes, l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme rationnelle, il faut dire, suivant Aristote très subtilement interprété, qu'il y a, dans la même substance, plusieurs essences réelles, c'est-à-dire plusieurs êtres, comme Socrate, l'homme,

(1) Cette polémique se trouve dans diverses parties de la *Somme de théologie*, et en outre dans le traité spécial qui a pour titre *De unitate intellectus contra Averrhoym*, p. 97, verso, du tome XVII des *Œuvres* de saint Thomas, édit. de Rome.

l'animal. Or, ne vaut-il pas mieux définir l'âme intellectuelle une forme dont la virtualité joint à la raison toutes les énergies que possède l'âme végétative des plantes, l'âme sensible des brutes ? Telle est la définition de l'âme que saint Thomas préfère, et il déclare, en conséquence, que Socrate est, par la vertu de la même âme, homme et animal (1). Cela semble fort bien dit ; mais cela ne vient-il pas compromettre la thèse de la matière individuante ?

La compromettre ? Non pas, mais expliquer ce qu'elle peut encore avoir d'obscur. Puisque cette âme est une, et puisque cette âme est, suivant les prémisses, l'acte du corps, il suit que, l'âme absente, le corps n'est en acte d'aucune manière : intelligence, sensibilité, végétabilité même, tout disparaît, s'évanouit avec l'acte unique qui donne ces trois facultés. On nous disait tout à l'heure que la matière de Socrate est cette chair, ces os ; or, cette chair, ces os, isolés de l'âme intellectuelle, pourraient être considérés encore, s'il y avait trois âmes, comme animés par l'âme végétative et par l'âme sensible, et l'on aurait, avant la génération de Socrate, l'animal vivant, sentant, auquel il ne manquerait plus que l'acte final pour devenir le tout substantiel qui répond au nom de Socrate. Mais saint Thomas est bien loin d'admettre de telles fictions. Avant Socrate, il n'y a rien, et, dans Socrate, cette chair, ces os, ne tiennent du principe matériel que l'étendue ; toute forme essentielle, générique ou spécifique leur vient de l'âme, de l'âme définie la source de

(1) Prima *Summæ*, quæst. LXXVI, art. 3. — *Quodlibeta*, quodl. XI, art. 5. — M. Ch. Jourdain fait remarquer justement (*Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 296) que saint Thomas, souvent accusé d'avoir divisé les principes de la vie, s'est prononcé contre cette division même avec plus de fermeté que Descartes.

la vie. On aurait donc très mal compris la thèse thomiste sur le principe d'individuation, si l'on avait confondu la détermination que la matière reçoit de la quantité avec celle qu'elle reçoit de l'âme ou de la forme proprement dite. L'âme ne donne pas l'étendue; mais, réciproquement, l'étendue ne donne ni l'intelligence, ni la sensibilité, ni la végétabilité. Ce qui revient à dire que la matière n'est pas avant la forme, que la génération de la matière et de la forme est, en en Socrate, un même acte, et que l'individuation, quant au principe externe, vient non de la matière en soi, non de la forme en soi, mais de la cause mystérieuse, mystérieuse parce qu'elle est divine, de qui procède la génération de toute substance individuelle.

Saint Thomas distingue ensuite les formes nécessaires, c'est-à-dire les formes substantielles, des formes accidentelles. Que l'on retranche de Socrate son âme, c'est-à-dire sa forme substantielle, il cesse d'être, puisqu'il est par elle, *per adventum animæ*. Pour ce qui regarde les formes accidentelles, elles s'ajoutent à la substance, et s'en séparent sans l'altérer. (1) Mais on demande pourquoi l'âme, substance spirituelle, incorruptible, vient contracter avec le corps matériel, corruptible, une alliance qui, dit-on, ne lui fait pas honneur. Saint Thomas pouvait assurément s'épargner de répondre à une telle question. Cependant il ne l'écarte pas en alléguant une fin de non-recevoir qu'on serait pourtant bien forcé d'accepter. Des explications lui sont demandées; il les recherche et les donne. Il a déjà dit qu'il existe, entre les substances intellectuelles, une certaine hiérarchie, et que

(1) *Summæ* part. I, quæst. LXXVI, art. 4.

l'âme de Socrate occupe le dernier rang parmi ces substances (1); il ajoute maintenant que, reléguée bien loin de la lumière divine, cette substance subalterne a besoin d'acquérir par le moyen de l'expérience certaines notions qui sont pour elle l'origine et le fondement de toute connaissance. Or, l'expérience a les sens du corps pour instruments nécessaires (2). C'est pourquoi la Providence a marié l'âme au corps, son indispensable auxiliaire : *Sic ergo patet quod propter melius est ut corpori uniatur* (3). A tout disciple de Descartes cette déclaration semblera, nous n'en doutons pas, énergiquement sensualiste. « Je suis, dit Descar- « tes, une chose qui pense. » Nous sommes assurément, répond saint Thomas, une chose qui pense, mais qui pense après avoir senti, et qui, si jamais elle n'avait senti, n'aurait jamais pensé. Voilà ce qui a été réglé par un sage décret de la Providence. Mais poursuivons notre analyse. On demande encore si, dans le moment où l'âme vient se joindre à la matière, la matière n'est pas déjà douée de quelque attribut, de quelque qualité, qui la dispose à rechercher l'âme, ou, du moins, à la recevoir. La réponse est précise et négative. Le premier de tous les actes, dit saint Thomas, est l'être : *Primum inter omnes actus est esse ;* or, l'être est donné par la forme substantielle ; donc, avant de posséder cette forme, la matière n'est en aucune façon : *Impossibile igitur est intelligere materiam prius esse calidam, vel quan-*

(1) *Ibid.* quæst. LV, art. 2.

(2) « Unde oportuit quod anima intellectiva non solum habeat virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. » *Summæ theol.* p. I, quæst. LXXVI, art. 5.

(3) *Summ. theol.*, part. I, quæst, LXXXIX.

tam, quam esse in actu (1). On comprend bien sans doute ce que cela veut dire. Avant d'être jointe à la forme, la matière ne possède pas même l'étendue; elle n'est rien qu'une pure puissance, sans qualité, sans quantité. Mais aussitôt qu'elle passe de la puissance à l'acte, elle contribue pour sa part à la constitution du composé : pour sa part, c'est-à-dire suivant sa propre nature, bien que cette nature ne se manifeste, ne s'actualise qu'à la venue de la forme. Du mélange de la matière et de la forme nait Socrate ; c'est la loi. Toute substance composée est nécessairement individuelle. Mais l'individualité ne vient pas à Socrate de la forme, puisque la forme, c'est-à-dire l'âme, la vie, ne s'individualise qu'au sein de cette matière, et qu'elle ne peut être, universellement considérée, principe d'individuation. Elle lui vient donc de la matière, quoiqu'on rejette bien loin l'hypothèse de la matière informe, parce que la matière est, dès qu'elle est, individuelle, et individualise la vie qu'elle reçoit.

Mais voici d'autres questions. L'essence de l'âme est-elle réellement identique à sa puissance ? Saint Augustin semble être de cette opinion, lorsqu'il dit que la pensée, la connaissance et l'amour sont la substance même de l'âme ; que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, une seule âme, une seule essence. Cependant ce langage peu philosophique ne convient pas à saint Thomas. Il aime mieux dire que l'essence de l'âme humaine est une, mais que cette essence est douée d'énergies diverses (2), qui naturellement concourent à la même fin (3). Ici l'on

(1) *Ibid.* art 6.
(2) *Ibid.*, quæst. LXXVII, art. 1, 2, 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, art 6.

pose ce problème : Cés énergies sont-elles dans l'âme comme dans un sujet ? A cela saint Thomas répond que l'âme pouvant exercer son intelligence et sa volonté sans avoir affaire d'aucune organe corporel, ces deux énergies, l'intelligence, la volonté, doivent être considérées comme ayant l'âme pour sujet ; que, d'autre part, puisque l'âme ne voit pas, n'entend pas sans le secours des sens, les facultés de l'âme qui sont en commerce avec le corps ont pour sujet le tout composé d'âme et de corps(1). La doctrine psychologique de saint Thomas n'est donc pas aussi résolument sensualiste qu'elle semblait l'être. Assurément, il tient grand compte des sens comme moyen de connaître ; mais au-dessus des sens, et même dans un autre sujet, il établit ces deux facultés, l'intelligence et la volonté, aux opérations desquelles ne participe rien de corporel. Antérieurement il a dit que ces opérations distinguent l'âme humaine de l'âme des bêtes.

Les énergies de l'âme viennent-elles de son essence? Cette question parait frivole ; elle l'est, en effet, et ce qui nous intéresse beaucoup plus que la conclusion de saint Thomas sur cet article, c'est l'argumentation qui la suit : « A cette question, dit-il, je réponds que la « forme substantielle et la forme accidentelle se res- « semblent d'une part, et d'autre part diffèrent. Elles « se ressemblent en ce que chacune d'elles est un acte, « et que, dans les deux cas, quelque chose est produit « en acte, d'une manière quelconque. Elles diffèrent « sous deux rapports. Le premier est que la forme « substantielle donne l'être simple et qu'elle a pour « sujet l'être en puissance, tandis que la forme acci-

(1) « Ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia sunt in conjuncto sicut in subjecto, non in anima sola. » *Ibid.* art. 5.

« dentelle donne non pas l'être simple, mais l'être
« déterminé par la qualité, par la quantité ou de quel-
« que autre manière, et a pour sujet l'être en acte.
« D'où il résulte que l'antériorité de l'acte, *actualitas*
« *per prius,* appartient à la forme et non pas à son
« sujet. Or comme, en tout genre, ce qui est antérieur
« fait l'office de cause, la forme substantielle cause
« l'être en acte dans son propre sujet. Tout au con-
« traire, l'antériorité de l'acte appartient au sujet de la
« forme accidentelle par comparaison avec cette for-
« me ; donc l'actualité de la forme accidentelle a pour
« cause l'actualité de son sujet, de telle sorte que, si
« le sujet en puissance est apte à produire la forme
« accidentelle, elle n'est, toutefois, produite que par
« le sujet en acte. Et je parle ici de l'accident propre
« au sujet et qui vient de lui. Quant à l'accident qui
« vient du dehors, le sujet le reçoit, mais il est produit
» par un agent extrinsèque. » Saint Thomas fait
ensuite connaître en quoi consiste la seconde différence
des deux formes : « Secondement, dit-il, la forme sub-
« stantielle et la forme accidentelle diffèrent en ce que
« le postérieur étant à cause de l'antérieur, la matière
« est à cause de la forme substantielle, tandis que la
« forme accidentelle a pour raison d'être l'achèvement
« du sujet (1). » Ce passage, qui nous semble très-
« curieux, veut être suivi d'un commentaire.

N'y trouve-t-on pas cette doctrine, que la forme
substantielle, cette forme que Malebranche lui-même
appelle avec tant de bonheur « une invention de gens
« oisifs (2), » est déjà par elle-même avant de contri-

(1) *Ibid.* quæst. LXXVII, art. 6.

(2) A. Arnauld, *Vraies et fausses idées,* ch. VII.

buer pour sa part à la constitution de la substance composée ? La forme accidentelle, dit saint Thomas, a pour sujet l'être en acte ; il est évident, en effet, que tout ce qui advient accidentellement à Socrate a Socrate pour sujet, et que, toutes les substances anéanties, aucune forme accidentelle ne pourrait être ; mais, d'autre part, semble-t-il dire, l'actualité, l'existence même de Socrate lui vient d'une forme substantielle qui aurait eu déjà le titre de forme actuelle avant la génération de la substance première, principale, proprement dite. Cette assertion est grave, et, suivant l'interprétation qui lui sera donnée, elle pourra servir de fondement à plus d'un système. Arrêtons-nous donc un instant ici pour adresser à saint Thomas la question suivante : qu'est-ce que l'actualité d'une forme antérieure au sujet substantiel ?

Mais avant d'interroger saint Thomas, il faut toujours entendre Aristote. Que répond Aristote à cette question ?

Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de rappeler qu'Aristote, distinguant la puissance de l'acte, fait succéder l'acte à la puissance, parce qu'agir suppose le pouvoir d'agir. Mais, quand il s'exprimait en ces termes, il était physicien. En métaphysique, il n'est question des phénomènes que par rapport aux causes. Or, toute cause est un acte, car toute cause est avant de causer ; on est constructeur avant de construire, on est doué de la vue avant de voir ; ajoutons que l'homme vient de l'homme, que le musicien se forme sous le musicien (1). D'où ce théorème : tout acte a son principe dans un acte antérieur, et cet acte antérieur produit en

(1) *Métaphys.* d'Arist., livre IX, ch. VIII.

acte postérieur ce qui n'était auparavant qu'en puissance de devenir. Donc l'acte vient de l'acte.

Ces explications données, lisons les phrases suivantes, empruntées au neuvième livre de la *Métaphysique,* chapitre VIII : « Il est évident, dit Aristote, que « l'essence et la forme sont, en quelque manière, des « actes. De ce que nous venons de dire il résulte avec « la même évidence que l'acte est, sous le rapport de « l'essence, antérieur à la puissance, et qu'il y a tou- « jours un acte antérieur à un autre, ainsi que nous « l'avons démontré, sous le rapport du temps, jusqu'à « ce qu'on arrive à l'acte du moteur premier et éter- « nel. Ce qui rend plus manifeste encore la vérité de « cette proposition, c'est que les êtres éternels sont « antérieurs essentiellement aux êtres périssables, « et que rien de ce qui est en puissance n'est éternel... « Tout ce qui est impérissable est en acte ; il en est « de même des principes nécessaires. » Qu'est-ce à dire ? Aristote vient-il ici renverser de ses propres mains le système qu'il a précédemment édifié ? Après avoir, dans le septième livre de la *Métaphysique,* livré de si vifs assauts à la thèse des idées platoniciennes, se laisse-t-il conduire, par la nécessité d'expliquer la nature des causes, à réaliser, sous le nom d'actes, hors de la substance proprement dite, ces formes, ces essences universelles, impérissables, qu'il a traitées avec si peu de ménagements ? Aux phrases que nous venons de citer nous devons ajouter celles-ci, qui se lisent encore dans la *Métaphysique*, au chapitre V du douzième livre : « Les causes et les éléments sont « différents pour les choses qui ne sont pas dans le « même genre, comme les couleurs, les sons, les es- « sences, la qualité. Ils ne se confondent que par ana-

« logie. Ils diffèrent encore pour les choses de la « même espèce ; non pas, il est vrai, sous le rapport « de l'espèce, mais parce que chacune de ces choses a « son principe particulier ; ta matière, ta forme, ta « force motrice ne sont pas les mêmes que les mien- « nes ; elles ne sont les mêmes qu'au point de vue « général (1). » En d'autres termes, la substance qu'on appelle Socrate est, en acte, douée d'une matière d'une forme, d'une force motrice, qui ne sont pas la matière, la forme, la cause motrice de la substance qu'on appelle Platon. Mais Socrate est périssable ; avant qu'il fût en acte, il y avait d'autres hommes, et il y en aura d'autres quand il ne sera plus. Si donc les causes et les éléments diffèrent pour les différents êtres, soit de genre différent, soit de même espèce, il n'est pas moins vrai de dire que les principes, les éléments nécessaires, c'est-à-dire la matière, la forme, la force motrice, étaient avant la détermination substantielle de Socrate. Ils étaient ; mais où et comment ? Ils n'étaient pas hors de toute substance ; hors de toute substance il n'y a rien. Mais ils étaient en d'autres substances périssables comme l'est Socrate ; et c'est ainsi qu'en remontant d'acte en acte jusqu'au premier moteur immobile, on va d'être en être jusqu'à l'être premier, cause de tout ce qui est. Ainsi s'accordent ces deux propositions ; celle-ci : il y a des actes éternels, des substances éternelles, et celle-là : l'acte de chacun commence et finit avec la substance de chacun. L'acte ne se dit pas du premier moteur en un sens plus général que de Socrate, car le premier moteur est actuellement individuel comme l'est Socrate ; aussi n'est-ce pas l'acte du premier moteur qui se reproduit dans

(1) *Métaphys.*, livre IX, ch. v.

Socrate et dans les autres individus périssables ; tous les individus, périssables ou éternels, ont chacun leur acte, leur forme, leur matière, leur mouvement propres ; mais ce qui est propre à chacun est dit, par analogie, le même en tous. Voilà comment l'acte est antérieur à la puissance (à ce qui peut être, à ce qui doit être Socrate), sans toutefois que l'acte de Socrate ait précédé la génération de Socrate, et sans qu'un acte puisse être autre chose que tel acte déterminé.

Ces explications données, citons quelques autres passages, dans lesquels Aristote se prononce plus clairement encore contre la doctrine si mal à propos mise à son compte par Duns-Scot et par Henri de Gand. Il s'agit de ce qu'on appelle en scolastique la forme substantielle, et la question est celle-ci : Cette forme que doit revêtir la matière est-elle avant le composé ? En ordre de génération, la forme de Socrate vient-elle avant Socrate, ou plutôt la détermination substantielle n'est-elle pas la condition première de toute réalité ? A cette question Aristote répond : « Il y a identité entre « l'âme et l'essence de l'âme (1) ; » — « Le camus im- « plique nécessairement la matière... Or, si tous les « objets physiques sont dans le même cas que le ca- « mus, le nez, par exemple, l'œil, la face, la chair, « l'os, et d'une manière générale l'animal, la feuille, « la racine, l'écorce, la plante..., on voit alors com- « ment, en physique, il faut chercher et définir la for- « me essentielle des choses, et comment le physicien « doit s'occuper de cette âme qui n'existe pas indé- « pendamment de la matière ; (2) » — « Y a-t-il, oui ou « non, une forme substantielle ? Oui, la forme subs

(1) *Métaphys.* livr. VIII, ch. III.
(2) *Ibid.*, VI, ch. I.

« tantielle, c'est ce qu'est proprement un être (1). » —
« La forme substantielle est-elle la même chose que
« chaque être, ou bien en diffère-t-elle? C'est ce qu'il
« nous faut examiner.... Quant aux choses considé-
« rées en elles-mêmes, y a-t-il nécessairement identi-
« té entre la substance et l'essence ?... Si l'on admet
« l'existence des idées, alors le bien réel diffère de
« l'essence du bien, l'animal réel de l'essence de l'ani-
« mal, l'être réel de l'essence de l'être ; alors il y a
« des substances, des idées, autres que celles dont on
« parle, et ces autres substances sont les premières,
« si l'essence est rapportée à la substance. Que si les
« substances sont ainsi distinctes des essences, il n'y
« a plus de science possible pour les unes, et les autres
« ne seront plus des êtres.... Il résulte de ce qui précède
« que chaque être ne fait qu'un avec sa forme substan-
« tielle ; qu'il lui est essentiellement identique. Il en
« résulte également que connaître ce qu'est un être,
« c'est en connaître la forme substantielle. Ainsi, il
« sort de la démonstration que ces deux choses ne
« sont réellement qu'une seule chose (2). »

On comprend ce langage, qui s'éloigne beaucoup de celui de Platon. Ici, point de matière actuellement séparée de la forme, point de forme actuellement séparée de la matière, point de force motrice actuellement séparée de la matière et de la forme ; en un mot, point d'entités intermédiaires. La forme, l'essence, les principes sont des actes et des actes antérieurs à la génération de telle substance naturellement déterminée, parce que, dans ce monde éternel, toute nature, toute chose qui a fait nombre parmi les êtres a nécessaire-

(1) *Métaphys.*, VII, IV.
(2) *Ibid.*, VII, VI.

ment possédé quelque essence, quelque forme, quelque force motrice, et qu'il y a relation d'antériorité et de postériorité dans la production des choses ; mais jamais la forme, l'essence et le reste n'ont été des actes en soi, des actes isolés, séparés de toute substance. Nous voulons bien qu'il y ait quelque apparence de contradiction dans les termes dont Aristote fait usage, lorsqu'il parle, à divers points de vue, de l'acte, de la forme, de la quiddité des choses ; mais, en fait, rien n'est plus contraire à la doctrine péripatéticienne que la thèse des formes substantielles considérées comme jouissant, hors de la substance, d'une objectivité permanente. M. Barthélemy Saint-Hilaire a prouvé, d'accord avec les plus sincères interprètes, que, dans aucun passage du *Traité de l'âme,* l'âme n'est définie quelque substance séparée ou séparable du corps. Aristote insiste même sur la définition opposée ; chaque fois que la question se présente, il dit de l'âme : c'est l'acte, l'entéléchie du corps. Ainsi, dans le vocabulaire d'Aristote, ces mots acte et entéléchie sont proprement synonymes. En conséquence aucun acte n'est substantiel hors de la substance, mais tout acte est ce qui finit tout être, éternel ou périssable.

Qu'est-ce maintenant, pour saint Thomas, qu'une forme substantielle? Si l'on conçoit une forme séparée de la matière, il faut qu'en ordre de génération la matière soit avant cette forme, ou cette forme avant la matière. Ce sont là deux hypothèses. Quant à la première, est-il vrai que la matière ait précédé la forme ? Saint Thomas connaît assez Platon pour savoir qu'il était de ce sentiment. Telle a été aussi la doctrine d'Avicembron. En outre, saint Thomas a lu dans les écrits des Pères platonisants, saint Basile, saint Ambroise, saint

Jean Chrysostôme, que la matière était, au commencement, informe et confuse, et que plus tard, dans un moment précis de la durée, Dieu lui a communiqué la forme en la tirant de lui. Mais quand il s'agit de résoudre une question qui ne touche ni les mœurs ni la foi saint Thomas n'a pas pour habitude de placer l'autorité des philosophes, et même celle des Pères, avant celle de la raison (1). Aussi va-t-il argumenter contre l'hypothèse de la matière définie le sujet primordial de toutes les formes. Si la matière sans forme a précédé, dans le temps, la matière informée, la matière sans forme était en acte avant cette matière informée. Or, le terme de toute création est l'être en acte, et l'acte c'est la forme. Donc la matière sans forme possédait, à l'origine, l'acte, la forme. Ce qui est manifestement contradictoire. Il n'est pas plus sensé de dire que la matière a passé par diverses informations ; que la première information de la matière était la forme commune, et que postérieurement elle a reçu de Dieu les formes diverses qui distinguent les objets. Telle était, suivant Aristote, l'opinion de quelques anciens naturalistes, pour qui la matière première était en acte quelque corps universel, comme l'air, le feu, la terre ou l'eau ; ce qui leur faisait dire que devenir, *fieri*, n'était pas autre chose qu'être distingué d'un autre, *alterari*. Mais cette distinction ne pouvait provenir que d'une forme accidentelle, puisque la forme pre-

(1) « Dicendum quod diversæ opiniones doctorum Sacræ Scripturæ, si quidem non pertinent ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt. In his vero quæ pertinent ad fidem et bonos mores nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri. » *Quodlibeta*, quodl. III, art. 10. On remarquera les réserves que saint Thomas fait, dans ce passage, contre le probabilisme des Jésuites, ses disciples prétendus.

mière donnait déjà l'être en acte à la matière première. Une forme accidentelle ! Quel fondement pour la personnalité de Socrate ! Il faut, selon saint Thomas, rejeter cette hypothèse, comme vaine et fabuleuse. C'est là ce qu'il déclare expressément dans la question 66 de la première partie de la *Somme de théologie* (1). Ailleurs, dans son traité spécial sur les *Substances séparées,* il est plus abondant et plus net encore. Prenant à partie l'opinion d'Avicembron, il démontre qu'en attribuant à la matière le genre, à la forme la différence, pour dire ensuite que le genre existait avant la différence ou l'espèce, le maître des nouveaux naturalistes a détruit l'objet même de la philosophie naturelle. Quel est, en effet, l'objet de cette philosophie ? C'est l'être simple, soumis à la double loi de la génération et de la corruption. Or, cet être ne se rencontre pas même dans le monde chimérique d'Avicembron ; il n'y a que des formes succédant à d'autres formes à la surface d'un sujet commun (2). Saint Thomas soutient avec le plus grand succès, et sur le ton le plus élevé, toute cette polémique contre la thèse de la matière actuellement première. Quand ses diciples la reprendront contre Duns-Scot, ils n'y pourront ajouter rien de nouveau. Cependant il va peut-être plus loin encore dans ses *Quodlibeta.* S'étant demandé si Dieu peut faire une matière sans forme, il examine selon sa méthode toutes les faces de cette question et finit par conclure qu'il est impossible à Dieu lui-même de créer une matière informe. L'argumentation est assez originale pour mériter d'être textuellement reproduite : « Dieu peut-il faire qu'une matière

(1) Art. 1.
(2) *De substantiis separatis,* c. v et vi.

« soit sans forme ? Je réponds que la vertu active de
« chaque chose doit être jugée suivant le mode de
« son essence, chaque chose agissant conformément
« à ce qu'elle est. Si donc on trouve en quelque chose
« une forme, une nature, non circonscrite, non limitée,
« la vertu de cette forme s'étendra à tous les actes, à
« tous les effets qu'elle sera capable de produire. Sup-
« posez, par exemple, la chaleur subsistant par elle-
« même, ou subsistant en quelque sujet qui en
« contiendrait toute la puissance ; ce sujet sera
« conséquemment capable de produire tous les actes,
« tous les effets de la chaleur. Si le sujet, au contraire,
« contient non pas toute la puissance de la chaleur,
« mais simplement une chaleur moindre, limitée, la
« vertu active de ce sujet n'ira pas jusqu'à produire
« tous les actes, tous les effets de la chaleur. Or, Dieu
« étant l'être même, il est évident que la nature de Dieu
« est l'être infini, sans aucune restriction, aucune
« limite ; sa vertu active s'étend donc à l'infini jusqu'à
« l'être tout entier, jusqu'à tout ce qui peut être com-
« pris dans la définition de l'être, et ce qui répugne à
« la notion de l'être reste seul en dehors de la puis-
« sance divine... Or le non-être répugne à la notion
« de l'être... Donc il ne se peut qu'une chose soit par
« Dieu et ne soit pas ; ce qu'on peut dire de tout ce
« qui implique contradiction, et par conséquent de la
« matière existant en acte sans aucune forme, car tout
« ce qui est en acte est soit l'acte lui-même, soit
« une puissance qui participe de l'acte. Or être en acte
« répugne à la notion de la matière, qui est propre-
« ment l'être en puissance ; elle ne peut donc être en
« acte que comme participant à l'acte. Mais cette
» participation ne peut lui advenir que par la forme

« c'est pourquoi, lorsqu'on dit que la matière est en « acte, c'est comme si l'on disait qu'elle est informée. « Pour conclure, dire que la matière est en acte sans « forme, c'est dire que deux choses contraires sont « à la fois. Ainsi Dieu ne peut faire cela (1). »

Il n'y a donc pas, suivant saint Thomas, de matière avant la forme, et ce qu'il désigne lui-même par ces noms divers de matière première, de matière indéterminée, *quomodolibet accepta*, se réduit à la puissance pure. Aristote avait dit : « C'est l'être qui doit néces- « sairement changer ; c'est lui qui, de telle chose, de- « vient telle autre chose par le changement (2). » Dans cette phrase, l'être peut s'entendre de la matière,

(1) *An Deus possit facere quod materia sit sine forma ?* « Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei virtus activa est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata, seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ. Puta si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod virtutem haberet ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum et effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite sine omni limitatione et contractione ; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis... Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens, unde quod aliquis simul sit et non sit a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens, et de hujusmodi est materiam esse actu sine forma ; omne enim quod est actu vel est ipse actus, vel est potentia participans actum ; esse autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum propriam rationem est ens in potentia; relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum ; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma ; unde idem est dictum materiam esse in actu et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest. » *Quodlibeta*, quodlib. III, art. 1.

(2) *Métaph.*, IV, VIII.

et Kant a voulu sans doute exprimer ainsi la même vérité : « Dans tous les changements du monde, la « matière persiste et la forme change ; la substance « (matière) ne passe pas. Cette loi de la perdurabilité « de la substance est comparable à celle de la causa-« lité, que rien n'arrive sans cause, et va de pair avec « elle. Tous les changements sont naissance ou mort « des accidents (1) » Saint Thomas a mieux compris la proposition d'Aristote, ou, du moins, l'a mieux expliquée, car l'assimilation de la matière à la substance et de l'accident à la détermination individuelle peut entraîner fort loin hors des voies péripatéticiennes. Saint Thomas accepte donc le principe de la permanence objective de la matière, mais avec cette explication : « L'acte du principe générateur, dans la pro-« duction d'une forme substantielle, est la création « d'un autre sujet, cet acte consistant à dépouiller une « matière de sa forme, de sorte que la corruption de « tel être engendre tel autre (2). » Ainsi l'homme vient de l'homme, et l'on peut dire que la matière persiste dans tous les changements en ce sens que toute forme nouvelle s'ajoute à une matière antérieure ; mais, comme antérieure, cette matière était le sujet d'une autre forme, et, en remontant ainsi d'acte en acte, on retrouve toujours un nombre de matières informées, tandis qu'avant le nombre, avant la détermination de toute substance, il n'y a plus de natures, il n'y a plus que l'éternelle pensée et l'éternelle substance de Dieu.

Oui, nous le reconnaissons, saint Thomas a lui-même trop parlé de la matière première, appliquant à ce vain concept les procédés de décomposition

(1) *Leçons de Métaph.*, p. 119 de la trad. de M. Tissot.
(2) *De nat. mat.*, t. XVII Operum, p. 209.

logique que supportent les seules réalités. La manie de son temps était de tout subtiliser ; il ne s'est pas assez gardé de cette manie. On peut, on doit l'en blâmer, mais, en le justifiant d'avoir commis un péché plus grave. Or, ce qu'il déclare à tout propos, et dans les termes les moins équivoques, c'est qu'il ne croit pas à la matière première de Parménide, de Platon et d'Avicembron, à la matière réellement, actuellement informe (1).

Mais c'en est assez sur la première des deux hypothèses. Venons maintenant à la seconde : Y a-t-il quelque forme antérieure, en ordre de génération, à la matière informée? On comprend dès l'abord combien cette question importe. Ce qui nous la rend encore plus intéressante, c'est la distinction établie par saint Thomas entre l'actualité de la forme et l'actualité du sujet ; et, comme c'est un grand point de savoir ce qu'il entend par cette distinction, nous ne saurions trop curieusement l'interroger à cet égard.

Saint Thomas suppose trois ordres de formes, considérées comme substances séparées (2).

Le premier de ces ordres ne contient qu'une forme, celle qui ne procède d'aucune forme supérieure, qui ne communique rien de son essence aux formes inférieures, qui est en elle-même, par elle-même, tout ce qu'elle est, la forme parfaite, l'être parfait, infini, absolu, c'est-à-dire Dieu. Or, il est incontestable que cette forme est, pour tout philosophe chrétien, antérieure à

(1) Averroès avait favorisé plus d'une erreur au sujet de la matière première ; cependant il avait été lui-même contraint de lui refuser l'être objectif : « Materia, ut est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, non habet esse extra animam, cum sic non intelligitur nisi secundum privationem. » Averr., in *Metaphys.* XII, text. XIV, 141. Edit. anni 1550.

(2) *De nat. mat.*, c. III.

la matière, et qu'elle en demeure éternellement séparée (1).

Au second ordre saint Thomas place les anges, les démons, toutes les entités mystiques dont le faux Denys a si poétiquement décrit la manière d'être. Ces formes n'ont pas, il est vrai, la matière pour sujet; elles sont immatérielles. Cependant elles ne sont pas elles-mêmes, par elles-mêmes, car en elles il y a composition d'essence et d'être (2). Aussi, d'un côté, sont-elles finies, et infinies de l'autre côté. Elles sont, pour ainsi parler, finies par en haut, *sursum*, puisqu'elles reçoivent leur limite de ce qui les distingue de la forme divine; mais elles sont infinies par en bas, *deorsum*, puisqu'elles ne recherchent aucun sujet subalterne. Donc elles sont elles-mêmes leur propre sujet, et, comme telles, elles n'ont pas d'autre principe d'individuation qu'elles-mêmes. Il faut, en outre, remarquer que ces substances immatérielles étant tout ce qu'elles sont par la forme seule, elles ne constitueraient qu'une seule substance s'il y avait entre elles communauté d'espèce et de genre. En effet, ce qui diversifie, multiplie, individualise les individus de la même espèce, c'est la matière, c'est l'étendue. Mais il n'y a pas ici de matière, il n'y a pas d'étendue, il n'y a qu'un esprit; il faut donc ou que tous les anges ne soient qu'un seul ange, ou qu'il y ait autant d'espèces qu'il y a d'individus angéliques. Voilà une proposition alternative dont les deux parties semblent également inadmissibles. Forcé néanmoins de choisir, saint Tho-

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* En d'autres termes, parce qu'elles ne sont pas nécessairement, mais tiennent leur être d'un acte libre de la volonté divine. Ce qui revient à dire, dans l'idiôme thomiste : « Esse angeli non est ejus essentia, sed accidens. » *Summa*, part. I, quæst. XII, art. 4 et quæst. XLVII, art. 1.

mas s'est prononcé pour la conclusion dernière, et comme il n'a pu se dissimuler ce qu'elle a de bizarre, il a fréquemment essayé de l'expliquer, peut être avec l'espoir de la justifier. Nous lisons dans le traité sur la *Nature de la matière : Cum in ipsis* (les anges) *non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formæ, et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex quo seipsis individuantur, in quantum habent rationem primi subjecti ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in eis forma secundum rationem formæ secundum se, et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species quot sunt individua* (1). Ici nous devons citer le latin ; il nous serait vraiment impossible de le traduire. Que de vaines distinctions ! Le marquis d'Argens reproche à saint Thomas d'avoir inventé « l'être de raison (2). » Il ne l'a pas inventé ; mais franchement, après avoir lu cette définition de la manière d'être des anges, on ne peut le défendre d'en avoir quelquefois abusé. Pour notre part, nous ne pouvions négliger ces explications très laborieuses d'un logicien très-embarrassé par un théologien. Evidemment elles n'expliquent rien. Elles ne pouvaient, en effet, rien expliquer. Cela ne va-t-il pas sans dire ? Mais, quelle qu'en soit la valeur par rapport à la réalité des choses, elles nous font du moins connaître l'opinion de saint Thomas sur ce qu'il appelle l'essence des formes du second ordre. Or, il est clair que ces formes doivent être comptées au nombre des

(1) *De nat. mat.*, c. III. — Voir encore *De ente*, c. III, Opusculum XXX; *Summa theologiæ*. part. I, quæst. LXVII, art. 2 ; quæst. L, art. 4 ; quæst. LXII, art. 6 ; *De natura generis*, c. V, VI, Opusculum XLII.

(2) *Philosophie du bon sens*, reflex. II.

substances séparées dont l'acte est antérieur à l'acte générateur du composé.

Nous voici maintenant aux formes du troisième ordre. Quelles sont-elles? Ce sont les formes dites substantielles, les âmes humaines. N'avons-nous pas franchi, sans nous y arrêter, quelques degrés intermédiaires? Entre l'acte du moteur suprême et l'acte des natures composées, Platon a placé les entités mathématiques et les entités universelles, qu'il a nommées, comme on le sait, espèces ou idées. Mais nous n'avons rien oublié, car saint Thomas se prononce très-résolument, après Aristote, contre les idées de Platon. Voici d'abord une déclaration nette et précise sur tout ce dont se compose la thèse dite platonicienne : « L'argument fondamental de « cette thèse ne vaut rien. Il n'est aucunement néces« saire qu'il existe dans la nature des choses sépa« rées, qui répondent à tous les concepts abstraits de « l'intelligence humaine ; il ne faut donc pas supposer « des universaux subsistant en dehors des particuliers, « des entités mathématiques distinctes des étants sen« sibles ; les universaux sont les essences des parti« culiers eux-mêmes, et les nombres certaines déter« minations des corps sensibles (1). » Cela est très-bien dit, mais, comme l'a fait judicieusement remarquer M. Charles Jourdain, cela ne suffit pas (2). Non, cela ne peut suffire. Sur une question aussi considérable

(1) « Hujus positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non etiam necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit separatim esse habeant in rerum natura ; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia præter singularia, neque etiam mathematica præter sensibilia, quia universalia sunt essentiæ ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quædam sensibilium corporum. *De subst. separ.*, cap. II.

(2) *La Philosophie de saint Thomas*, t. I, p. 266.

que celle-ci nous demandons un plus long discours. Or, rien n'embarrasse moins saint Thomas que de nous satisfaire ; il est si décidé contre la thèse des exemplaires platoniciens, qu'à toute occasion, et même sans occasion, il la rappelle pour la combattre. Tout son commentaire sur le *Livre des causes* en est le désaveu, et, dans sa glose sur la *Métaphysique*, il renouvelle à chaque page la même protestation. Mais comme il ne faut pas trop multiplier les citations, rappelons simplement ici comment, dans le premier livre de la *Somme de théologie,* il répond à cette question : *Utrum ideæ sint?* Voici la traduction de sa réponse :

« *Premièrement.* On argue de cette manière contre « les idées : il semble qu'elles ne sont pas. En effet, « au chapitre VII de son livre sur les *Noms divins*, « Denys dit que Dieu ne connaît pas les choses selon « les idées. Or, on ne pose les idées que pour expli- « quer par elles la connaissance des choses. Donc les « idées ne sont pas. — *Secondement.* Dieu connaît « toutes les choses en lui-même, comme cela a été « déclaré ci-dessus, question IV, article 5 ; mais il ne « se connaît pas lui-même au moyen de quelque idée. « Donc il n'y en a pas d'autres. — *Troisièmement.* « On pose l'idée comme principe de connaissance et de « production. Or, l'essence divine se suffit à elle-même « pour connaître et pour produire toutes choses ; il « n'est donc pas nécessaire de poser les idées. — Mais « contre ces arguments est l'autorité de saint Augus- « tin, au livre LXXXIII de ses *Questions*. Telle est, « dit-il, la puissance des idées que celui qui ne les « conçoit pas ne saurait parvenir à la sagesse. — Je « réponds : Il est nécessaire de poser les idées dans

« l'intelligence divine. Les Grecs appellent *idea* ce
« que les Latins appellent *forma*. D'où il suit que l'on
« entend par idées les formes de certaines choses (1)
« existant en dehors des choses mêmes. Or, l'exis-
« tence de la forme d'une chose existant en dehors de
« cette chose même peut être envisagée de deux ma-
« nières, soit comme exemplaire de la chose dont elle
« est dite être la forme, soit comme principe de la
« connaissance qu'on a de cette chose, en ce sens que
« les formes des objets qui doivent être connus sont
« dits être dans le sujet connaissant. Et, sous ces deux
« rapports, il faut admettre les idées. Ce que l'on
« prouve ainsi. Dans toutes les choses qui ne viennent
« pas du hasard, la forme est la fin de la génération
« de l'être. Or, l'agent n'agirait pas en vue de la forme
« si quelque image de la forme n'était pas en lui-mê-
« me. Elle s'y trouve de deux manières. Elle se trouve
« chez quelques agents en l'état d'essence réalisée.
« On parle ici des agents qui agissent en suivant l'im-
« pulsion de leur propre nature, comme l'homme qui
« engendre l'homme et le feu qui produit le feu. Elle
« se trouve chez d'autres en l'état d'essence intelligi-
« ble. On parle ici des agents qui agissent par le
« moyen de leur intellect. Ainsi l'image de la maison
« préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et cette image
« peut être nommée l'idée de la maison, parce que
« l'architecte doit s'appliquer à faire la maison sem-
« blable à la forme que sa pensée a conçue. Or, le
« monde n'étant pas l'œuvre du hasard, mais ayant

(1) Notre texte porte : *Forme aliquarum rerum.* Si l'on adoptait le texte publié par M. Rousselot, (*Etud. sur la philosophie au moyen âge*, t. II, p. 260) *formæ aliarum rerum*, ce serait un tout autre sens. Mais cette leçon nous semble devoir être rejetée, comme n'étant pas conforme à la doctrine de saint Thomas.

« été fait par Dieu, et Dieu agissant par le moyen de
« son intellect, il est nécessaire qu'il y ait, dans la
« pensée divine, une forme à la ressemblance de la-
« quelle le monde ait été créé. Telle est la définition
« et la preuve de l'idée. — Il faut donc répondre au
« premier argument que Dieu ne conçoit pas les cho-
« ses au moyen d'une idée existant hors de lui. Ainsi
« la doctrine de Platon sur les idées, doctrine combat-
« tue par Aristote, était que les idées existent par
« elles-mêmes et non dans l'intellect divin. — Au se-
« cond il faut répondre que si Dieu se connaît lui-
« même et connaît les autres choses par son essence,
« son essence est principe de production à l'égard des
« autres choses, et ne l'est pas à l'égard de Dieu lui-
« même. Aussi possède-t-il l'idée qui se compare aux
« autres choses, et non l'idée qui se compare à la
« divinité. — Au troisième il faut répondre que Dieu,
« quant à son essence, est l'image de toutes les cho-
« ses. Aussi l'idée n'est-elle, en Dieu, que l'essence
« de Dieu (1). »

Nous avons plus d'une observation à présenter sur ce fragment ; mais, comme chaque chose doit venir en son lieu, faisons simplement remarquer ici que cette thèse des idées divines n'est aucunement celle qu'Aristote prête à son maître Platon. Saint Thomas prend soin de le déclarer expressément et cette déclaration ne peut être contredite. Les idées de Dieu sont, telles qu'il les définit, l'essence même de Dieu ; on ne saurait donc les comprendre dans le nombre des formes séparées qui sont dites les sujets d'elles-mêmes. Les idées divines ont un sujet, qui est Dieu, Dieu chez qui l'intelligence et l'essence sont un même, et, l'on a

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. xv, art. 1.

déjà tenu compte de cette essence, puisqu'on l'a définie la première en ordre des formes qui ne contractent aucune alliance avec la matière.

Venons-en donc à la définition des formes de troisième ordre, aux âmes humaines. Saint Thomas a dit qu'elles ont l'actualité *per prius*, exprimant ainsi que chacune de ces formes était actuelle avant sa conjonction avec un sujet en puissance de devenir. Mais saint Thomas a-t-il entendu qu'elles étaient actuelles à la manière des substances séparées, ou bien a-t-il voulu simplement dire, en leur attribuant l'actualité *per prius*, que ces formes étaient actuelles en d'autres sujets avant la génération des individus présentement nommés Socrate et Callias. Cette question doit embarrasser le philosophe chrétien. S'il déclare que les formes substantielles sont en acte avant les corps, on ne manquera pas de lui rappeler que, suivant sa doctrine, l'espèce accompagne la forme, et que par conséquent l'espèce va se trouver en acte avant les individus numérables. Pourquoi donc, lui dira-t-on, a-t-il si vivement censuré, dans ses divers commentaires, Platon, Proclus et les gnostiques? Professe-t-il, d'autre part, avec Aristote, que les formes substantielles ne se distinguent pas de la forme jointe à la matière, que tout être commence au sein de l'individu, que la forme substantielle d'Achille ne le précède qu'à la condition d'être en son principe, c'est-à-dire en Pélée, et qu'il n'y a rien de vraiment actuel qui ne soit joint à telle matière déterminée ? Mais alors, sur quel fondement a-t-il avancé que l'âme humaine est par elle-même une substance, qui, durant son alliance avec le corps, ne contracte rien de corporel et lui survit alors qu'il a cessé d'être ? D'autres explications sont

ici nécessaires. En lisant les passages divers dans lesquels saint Thomas analyse et discute toutes les solutions de ce problème, on comprend quelles durent être ses perplexités. Il se serait peut-être accommodé du réalisme qu'on a le droit d'appeler ultra-platonicien, s'il n'avait pas connu l'abîme qui s'était ouvert devant les pas audacieux de David et d'Amaury ! Son opinion, pour conclure, la voici.

La dernière en ordre des formes séparées est l'âme humaine. On la compte parmi les substances séparées parce qu'en effet elle a la propriété de subsister par elle-même. Cependant il faut remarquer que les formes de l'ordre supérieur n'ont pas besoin, pour manifester l'activité qu'elles tiennent de leur manière d'être, de se mettre en contact avec les choses corporelles ; l'âme humaine, au contraire, recherche le corps comme un sujet prêt à la recevoir et comme un instrument dont elle doit faire usage. On sait qu'Aristote la définit l'acte final, l'entéléchie du corps, et qu'il n'a pas admis comme nécessaire la permanence de cet acte hors du sujet matériel qui reçoit de lui l'être, la vie. Saint Thomas dira-t-il que l'âme de Callias et celle de Socrate étaient quelques essences actuelles, incorporellement déterminées, avant de s'unir à ces os, à cette chair, qui distinguent matériellement Socrate de Callias ? Telle à été la doctrine d'Origène ; mais comme elle n'a pas été consacrée par les conciles, saint Jérôme et la plupart des Pères latins étant d'un avis opposé, comme, d'ailleurs, Origène ne jouit pas dans l'Église de la meilleure renommée, saint Thomas se séparera de lui, pour déclarer que les âmes, éléments partiels de la nature humaine, sont créées par Dieu en même temps que les

corps (1). Ses conclusions sur ce point sont très-précises, et il les reproduit plusieurs fois : *Cum anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis suum opus inchoavit, simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi* (2). Ainsi, et cela importe beaucoup, la forme substantielle de Socrate n'existait pas avant le corps de Socrate ; la génération des âmes et des corps est non pas successive mais simultanée, et créer n'est pas produire l'un ou l'autre, mais et l'un et l'autre à la fois : *Creatio est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum* (3). Quand donc saint Thomas se sert de ces mots *actualitas per prius*, pour signifier la manière d'être de l'âme opposée à celle du sujet encore en puissance, il faut que les termes *per prius* s'entendent simplement d'une antériorité métaphysique. Cela revient à dire que l'âme est l'acte proprement dit, et non, ce qui est bien différent, qu'elle est en acte avant le corps. Antérieurement à la venue de l'âme, la matière n'est que puissance ; par

(1) *Summa theol.* part. I, quæst. xci, art. 4.

(2) *Ibid*, quæst. cxviii, art. 3. Voir encore quæst. lxxix, art. 5.

(3) *Ibid.*, quæst. lxv, art. 3. Il y a quelques explications à donner ici sur les diverses hypothèses qui ont pour objet la génération de l'âme. L'hypothèse d'Origène a été acceptée par une secte dont les adhérents ont reçu le nom de *Préexistenciens*. Les théologiens qui, fidèles aux principes d'Aristote, ont affirmé que l'âme d'Achille vient de Pélée, ont été nommés *Traduciens*, c'est-à-dire partisans du système de la transmission. Saint Thomas est du parti des *Créatiens*. Mais, entre les Créatiens eux-mêmes, il y a de grandes disputes ; les uns, les *Infusiens*, prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré ; les autres, les *Coexistenciens*, soutenant, avec non moins d'énergie, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre. On trouvera des détails sur ces spéculations, moins psychologiques que fantastiques, dans la plupart des livres élémentaires que nous a laissés l'école de Wolff.

elle la matière s'actualise et le composé devient. Si donc, à l'égard de la matière, la forme substantielle est actuelle *per prius*, c'est uniquement parce qu'elle doit actualiser la puissance, ce qui veut dire informer ce composé, qui sera lui-même *in actu per prius* à l'égard de la forme accidentelle. Ainsi, quelle que soit l'obscurité des termes dont il fait usage, saint Thomas demeure assez fidèle à la doctrine péripatéticienne. Ni la matière ni la forme de Socrate n'étaient objectivement avant la génération de Socrate. Voilà ce que dit Aristote et ce que répète saint Thomas.

Mais ils ne seront longtemps d'accord. Si, dans la nature, l'âme n'est pas séparée du corps, elle en est toutefois séparable, puisqu'elle persiste lorsque le corps n'est plus. C'est la croyance catholique, et saint Thomas est trop zélé défenseur des dogmes traditionnels, pour laisser ébranler par quelque argument philosophique ce que l'Église enseigne au sujet de la permanence substantielle de l'âme après la dissolution du corps. Or, comme l'espèce accompagne la forme, l'espèce survit elle-même au composé. Nous sommes ici dans la région des mystères ; il ne faut donc négliger aucune distinction. L'espèce survit au composé, cela est vrai ; mais on ne peut dire qu'elle survit à l'individu ; l'individu persiste avec elle, car la forme séparée retient l'individualité qu'elle a reçue de la matière. C'est une opinion que saint Thomas se montre fort jaloux d'introduire dans la *Métaphysique* d'Aristote, quoiqu'il en soit bien empêché. Or, nous avons dit qu'au-dessus des âmes humaines se placent, dans le système thomiste, les anges, qui n'ont pas, on l'accorde, été créés avant le monde (1), mais qui sont,

(1) *Summa theol.*, p. I, quæst. LXI, art. 2.

toutefois, hors du monde, des formes subsistantes, *formæ subsistentes* (1), c'est-à-dire des substances réellement séparées, *separatæ a materia secundum rem*, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour les espaces de l'empyrée (2). En outre, au degré suprême des substances séparées, nous avons vu saint Thomas établir la substance éternelle de Dieu, cause et première détermination de l'être, dont la nature a été si subtilement analysée par notre docteur. Rien de cela ne se rencontre dans les cahiers des anciens maîtres de l'école péripatéticienne. Dirons-nous que le nominalisme est contraint de rejeter ces trois ordres de substances ? Qu'il nous suffise de dire ici que le nominalisme ne démontre pas l'immortalité de l'âme, ne décrit pas les natures angéliques ou démoniaques, et ne définit pas la substance propre de Dieu. Ajoutons que si la doctrine théologique du *Timée* et du *Phédon*, librement interprétée par Souverain, a pu paraître conforme à tout ce qu'enseignent saint Thomas et les Pères réputés orthodoxes au sujet de l'âme, des démons, des anges et de Dieu, il est, d'autre part, plus évident encore que les livres d'Aristote ne favorisent aucune de ces thèses. Le Dieu péripatéticien est le moteur immuable, éternel, qui répond à la notion de de cause, mais à cette notion dégagée de toute autre.

Puisqu'il s'agissait des formes substantielles, nous devions rechercher quel avait été le sentiment de saint Thomas sur la manière d'être de ces formes, et les distinguer de celles qui ne sont pas seulement séparables du composé, mais en sont éternellement séparées.

(1) *Summa* theol., quæst. L, article 5.

(2) *Ibid.*, quæst. LXI, art. 5, et quæst. CII, art. 2.

Comme cette recherche pouvait, d'ailleurs, nous éclairer sur les raisons premières du différend que nous verrons bientôt éclater entre les disciples de saint Thomas et ceux de Duns-Scot, nous l'avons faite avec quelque soin. Mais nous devons nous arrêter ici, en nous réservant d'apprécier plus tard ce qu'il y a de réaliste dans la doctrine thomiste des idées divines. En allant plus loin nous franchirions les limites de la philosophie scolastique. Au moyen-âge, les philosophes de tous les partis, nominalistes, conceptualistes, réalistes, mystiques, ont professé la même doctrine touchant la nature des choses éternelles ; l'objet de leur controverse a été la définition des universaux, considérés avant les choses, dans les choses, après les choses. Or, il nous importait, au point de vue tout spécial de cette définition, de savoir quelle avait été la doctrine de saint Thomas sur l'être en soi et la manière d'être en composition des deux éléments de la substance première, car, on le comprend, si ce docteur avait admis l'antériorité réelle, effective, de la matière informe ou de la forme immatériellement substantielle, il eut été non du parti d'Aristote, mais du parti de Platon ou de ses disciples indiscrets. Nous avions d'autant plus à cœur de connaître son opinion véritable sur ce point de doctrine qu'on n'a pas été sans l'accuser d'inconséquence, et que cette accusation a pu sembler justifiée par un langage dont tous les artifices aboutissent à rendre plus obscure la pensée de l'écrivain.

CHAPITRE XV.

Suite du Chapitre précédent.

Abordons maintenant la question des genres et des espèces. On la traitait au XII[e] siècle, à propos de la logique, en commentant l'*Introduction* de Porphyre. Au XIII[e], le débat recommence, se ranime, s'agrandit à l'occasion de quelques textes fournis par la *Métaphysique* d'Aristote. Quoi que saint Thomas discute en philosophe, il l'a toujours présente à l'esprit. Il l'a donc plus d'une fois résolue, et nous n'avons que l'embarras du choix entre les divers passages de ses écrits où les mêmes déclarations se trouvent renouvelées. Mais c'est un choix qu'il nous a dispensé de faire en prenant soin de composer un traité spécial sur cette matière si controversée, et nous n'aurons qu'à présenter une brève analyse de ce traité. Ce qu'il contient, on le prévoit : c'est, d'une part, le dernier mot, la conclusion vraiment finale de la doctrine thomiste sur la nature de la substance ; c'est, d'autre part, une introduction à la science de l'âme, de l'âme prise pour sujet des idées. Nous connaissons, ou à peu près, toute l'ontologie de saint Thomas ; nous allons bientôt l'entendre discourir sur les problèmes idéologiques.

C'est donc maintenant qu'il convient de dire quelle est son opinion sur la manière d'être des genres et des espèces.

Le désir de connaître est, chez tous les hommes, un désir naturel. C'est là ce qu'Aristote déclare au début de sa *Métaphysique,* et, selon saint Thomas, cette vérité doit être sur-le-champ reconnue par quiconque n'est pas du honteux troupeau d'Épicure. Mais quel est l'objet principal de la connaissance ? C'est l'universel : « Une chose, dit encore Aristote, une chose est « prouvée par les faits : c'est que, sans l'universel, il « n'est pas possible d'arriver jusqu'à la science (1). » Autre proposition non moins évidente que la première, bien qu'elle n'ait pas obtenu l'approbation de Condillac (2). Mais, comme le fait observer saint Thomas, quand il s'agit de définir cet universel, les maîtres ne s'entendent plus. Les uns supposent que l'universel possède par lui-même, en lui-même, une existence permanente, hors des objets particuliers, supposition qui, déjà combattue par Aristote et par Avicenne, l'est de nouveau par saint Thomas. A cette thèse, qui passe pour celle de Platon, d'autres opposent celle-ci : le lieu propre de l'universel est, en effet, hors des choses ; mais ce n'est pas le monde chimérique des exemplaires, c'est l'intellect humain. Cependant les partisans de cette opinion se divisent entre eux. Les uns prétendent que les idées universelles sont innées: *Universalia nobis innata et concreta;* d'autres, qu'elles pénètrent accidentellement dans nos âmes comme un rayon de lumière émané de l'intellect agent, et par cet

(1) *Métaphys.*, XIII, IX.

(2) *Traité des Systèmes.*

intellect agent ils entendent Dieu lui-même, ou quelque intelligence supérieure ; d'autres enfin disent qu'elles sont naturellement formées par l'intelligence humaine, douée du pouvoir d'abstraire l'unité de la diversité. Mais, selon saint Thomas, aucune de ces trois manières de considérer l'universel n'est isolément celle d'Aristote. L'opinion d'Aristote est, dit-il, que l'universel existe vraiment au sein des choses particulières, *in multis*, mais qu'il existe encore au-delà de ces choses, *præter multa*, dans l'intellect qui l'en sépare. Or cette thèse est celle que saint Thomas préfère : *Sententia Aristotelis vera est*. Après l'avoir brièvement énoncée, il lui reste à la développer et puis à la défendre.

En voici les développements. Comme étant dans l'intellect, dans la raison, l'universel se définit l'un prédicable de plusieurs. Comme étant dans les choses, c'est une sorte de nature, qui n'est pas universelle en acte mais l'est en puissance ; en puissance, car elle ne peut devenir vraiment une que par l'acte de l'intellect. Aussi Boëce dit-il : *Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Quelle est la manière d'être de toute réalité concrète ? C'est d'être mélange de matière et de forme : de forme universelle, de matière individuelle. Eh bien ! ce qui, dans les choses, est individualisé par la matière devient universel, hors des choses, par cet acte intellectuel qui le dégage des conditions de la matière (1). C'est pourquoi l'on dit qu'au sein des choses l'universel est seulement en

(1) « Una et eadem natura quæ singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus quæ sunt *hic* et *nunc*. » *Tract. primus de universalibus*.

puissance, mais qu'il est en acte, hors de ces choses, comme produit de la raison (1).

Est-ce là vraiment l'objet principal de la connaissance humaine : une sorte de chose qui n'est pas actuelle ailleurs que dans l'entendement? Si le réalisme n'admet pas cette thèse, on peut du moins être assuré qu'elle sera très-bien accueillie par le scepticisme. Saint Thomas le prévoit, et il s'empresse d'ajouter : si l'universel tient de la raison, de la raison seule, tout ce qui appartient à la définition de l'universel, ce n'est pas toutefois l'essence même de l'universel qui réside dans l'entendement ; c'est la similitude, l'image, l'espèce de cette essence, qui n'est pas elle-même une création arbitraire de la raison, ou, comme nous disons aujourd'hui, une notion purement subjective. Le fondement nécessaire de tout concept universel est, selon saint Thomas, l'assemblage de plusieurs concepts particuliers. Il y a plus ; aucun concept n'est véritablement universel s'il ne remplit la condition de représenter plusieurs objets, qui sont hors de l'âme tels que l'âme les conçoit. Il y a plus encore ; c'est si peu l'entendement qui crée l'universel, que tout concept universel est dans l'entendement distinct d'un autre et conséquemment individuel (2). Or,

(1) «... Unde rationem universalis (illa natura) et prædicabilis accipit ab ipso intellectu. » *Ibid.*

(2) Hæc autem similitudo, sive species existens in anima, est una numero et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium quantum ad ipsam est idem. Nec hoc est inconveniens, quia sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare, sive singulare. Est enim illa in toto intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium ducens in omnium cogitationem. » *Ibid.*

puisqu'il ne tient pas de l'entendement ce caractère d'universalité qui lui est propre, évidemment il le tient des choses, bien qu'il n'ait pas dans les choses cette sorte de réalité qui seule frappe les sens du corps. Si ce ne sont pas là des arguments de très grand poids, il faut néanmoins en tenir compte, sous peine de mal interpréter la doctrine de saint Thomas.

L'essence de l'universel est donc dans les choses ; mais elle n'y est pas en tant qu'essence universelle, elle y est en tant que matière de l'universel conceptuel. Il s'est rencontré plus d'un philosophe qui, pour n'avoir pas fait cette importante distinction, a été conduit à identifier l'essence et le genre ; grave erreur contre laquelle un péripatéticien ne saurait trop vivement protester. De cette erreur, de cette confusion est venue la thèse de la non-différence, que saint Thomas expose et combat. Il y a bien, il le reconnaît, quelques phrases de Boëce qui semblent la recommander, mais elle n'en doit pas moins être rejetée : non, il n'y a pas *in re* d'essence universelle, recevant de la forme, à titre d'accident, une détermination subséquente, qui donne d'abord l'espèce, ensuite les individus numérables. Ce que saint Thomas a dit précédemment de la matière prise pour sujet commun de toutes les choses nées et à naître, il le dit ici du genre identifié à l'essence ; le fondement des universaux est dans les choses individuelles, mais ils ne sont *hoc unum* que par l'intellect et dans l'intellect. Qu'il n'y ait donc pas de méprise sur le sens des mots « matière com- « mune, nature universelle, » souvent employés, par saint Thomas lui-même, pour désigner cette manière d'être des choses individuelles de laquelle l'esprit recueille le concept universel. Comme essence elle est,

en effet, dans les choses, mais elle est après les choses comme l'un qui se dit de plusieurs, c'est-à-dire comme universel (1).

Ces principes établis, il ne s'agit plus que d'en produire une ou deux conséquences. La première, c'est que les universaux sont par eux-mêmes, en leur propre quiddité, non pas de véritables substances, mais des noms conceptuels. Ainsi l'animal commun, *animal commune,* l'homme commun, ne sont pas certaines substances déterminées ; cette communauté n'appartient qu'à la forme d'animal ou d'homme, dégagée par l'intellect de toutes les circonstances individuantes : *Animal commune et homo communis non sunt aliquæ substantiæ in rerum natura ; sed hanc communitatem habet forma animalis, vel hominis, secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam abstrahit ab omnibus individuantibus* (2). Ce que saint Thomas déclare ailleurs en des termes encore plus énergiquement nomi-

(1) « Consequenter dico quod universalia, ex hoc quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. Cum autem dicimus quod natura universalis habet esse in ipsis sensibilibus, sive singularibus, non intelligimus ex hoc quod natura cui accidit universalitas habet esse in istis signatis. » *Ibid.*

(2) *De univers., ibid.* Nous ne pouvons indiquer ici tous les passages des *Œuvres* de saint Thomas dans lesquels il se déclare contre les substances universelles. Nous citerons cependant encore ces phrases très-significatives : « Ipsa natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo ; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati

nalistes : « La signification des noms ne se rapporte,
« dit-il, aux natures des choses qu'avec l'intervention
« de la conception intellectuelle, les mots étant les
« signes des impressions que l'âme reçoit, comme il
« est dit au livre *De l'interprétation*. Or, l'intellect
« peut concevoir comme une seule chose des choses
« naturellement unies, et, cette seule chose parais-
« sant exister par elle-même, on la désigne par un
« nom abstrait qui la distingue d'une autre. Cepen-
« dant les noms abstraits n'impliquent pas l'existence
« de choses appartenant à la catégorie de la substance ;
« l'humanité, par exemple, est un nom abstrait et
« l'humanité n'existe pas en elle-même. Pareillement
« les noms abstraits des accidents désignent des ma-
« nières d'être inhérentes aux substances, quoiqu'ils
« semblent désigner des êtres indépendants. C'est
« ainsi que l'intellect crée des noms qui ont l'ap-
« parence de choses, et leur attribue plus tard le sens
« intentionnel de genres et d'espèces (1). » Cependant,
quoique les genres, les espèces ne soient à ce compte
que des noms, des noms de « seconde intention, »

secundum quod percipitur ab intellectu. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXV, art. 2.

(1) « Significatio quæ importatur in nominibus non pertinet ad naturas rerum, nisi mediante conceptione intellectus, cum voces sint notæ passionum quæ sunt in anima, ut dicitur in libro *Perihermeneias*. Intellectus autem potest seorsum intelligere ea quæ sunt conjuncta ; illud autem quod seorsum accipitur videtur ut per se existens, et ideo designatur nomine abstracto, quod significat remotionem ejus ab alio. Sed nomina abstracta non important res per se existentes in genere substantiæ ; ut *humanitas* nomen abstractum est, non tamen per se existit. Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta accidentium significant entia, quæ quidem inhærent, licet non significent ea per modum inhærentium. Unde per actionem intellectus efficiuntur nomina quasi res quædam, quibus idem intellectus postea attribuit intentiones generum et specierum. » *De natura generis*, cap. XIX.

comme saint Thomas les appelle plus d'une fois, on peut dire néanmoins, avec Aristote, que les genres, les espèces sont des substances secondaires. Quand une espèce est prise en elle-même, elle est bien une sorte de chose, *quasi res quædam*, que l'on considère sans aucune relation avec le composé. Or il a été reconnu que les concepts universels ont leur fondement dans la nature ; que le concept humanité, par exemple, n'est pas une pure création de la fantaisie, ainsi que la chimère ou le mont d'or (1). C'est donc à bon droit que les genres inhérents aux substances proprement dites sont appelées par le Maître substances secondaires. Cette qualification leur convient, car, dans la nature, la forme générique des individus leur est essentielle, et, dans l'intellect, le concept de cette forme représente l'essence même des individus (2). Mais il faudra bien se garder de confondre les universaux qui désignent les accidents subalternes, les accidents proprement dits, avec les universaux qui représentent les substances secondaires. Ceux-ci peuvent être, en effet, réputés substantiels, comme informant le premier sujet qui devient la substance ; ainsi « l'homme » se dit de tous les hommes. Mais il est manifeste que le « camus » ne signifie rien substantiellement, puisqu'il se dit seulement du mari de Xantippe et de quelques autres (1). Cette distinction n'est pas à négliger.

(1) Exemples fréquemment employés par les scolastiques et notamment par saint Thomas.

(2) « Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant et prædicantur in quid. Animal enim significat substantiam ejus de quo prædicatur et similiter homo. Et hoc est quod dicit Philosophus in *Prædicamentis*, quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiæ secundæ. » *De universal.* tract. I.

Vient ensuite cette autre conséquence, qui ruine la base de toutes les fictions réalistes. Considéré comme *hoc unum*, l'universel est, en ordre de génération, postérieur au particulier. En effet, puisque cet universel est un concept qui naît de l'étude des choses individuelles, il est naturellement postérieur à ces choses. Si maintenant on considère l'universel comme une forme réellement subsistante au sein des choses, il y a lieu de faire une distinction entre l'œuvre de la Providence, *operatio*, et le plan, *intentio*, qu'elle a suivi. Quant à l'œuvre, il est manifeste qu'elle a créé cet homme, Socrate, avant l'homme universel, car elle n'a pas encore achevé l'homme universel, qui doit comprendre, outre les hommes nés, les hommes qui sont à naître. Quant au plan, c'est différent : il faut reconnaître que la Providence a conçu l'homme avant de créer Socrate. Mais cette dernière considération est théologique ou transcendante, puisqu'elle a pour objet la raison première des choses et non les choses elles-mêmes (2).

Ces déclarations sont parfaitement claires. Bien que saint Thomas ait cru devoir négliger de traiter l'affaire des universaux avec tous les détails qu'elle comporte, il vient de répondre d'une manière suffisante aux trois questions de Porphyre, et l'on voit que, toutes réserves faites en faveur de l'universel antérieur aux choses nées, il est résolument péripatéticien. D'ailleurs, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, la nature des espèces et des genres n'est plus, au XIII[e] siècle, la matière principale du débat scolastique. Voici la thèse nouvelle : Les deux éléments du composé, la matière

(1) *De univers.*
(2) *Ibid.*

et la forme, sont-ils, en eux-mêmes, des natures, des choses nées ou de purs concepts ? Comme concepts, sont-ils concepts de Dieu ou concepts de l'homme ; ou bien encore, sont-ils à la fois concepts de l'homme et de Dieu? La matière, la forme, voilà les universaux qui maintenant sont en cause, et non plus les espèces et les genres ; mais, en fait, ce sont toujours les mêmes difficultés qu'il s'agit de résoudre, et ce sont les mêmes systèmes qui reparaissent sous des aspects différents. Or, en exposant l'opinion de saint Thomas sur la nature de la matière et de la forme, nous avons fait clairement voir à laquelle des sectes belligérantes appartient cet éminent docteur.

Il ne nous reste plus qu'à présenter brièvement les données principales de sa doctrine des idées.

Après avoir traité des facultés de l'âme en général, saint Thomas s'arrête à l'examen particulier de chacune d'elles. Comme il fait cet examen sous la conduite d'Aristote, il ne peut négliger les énergies végétatives de la cause formelle et finale du corps. Loin de les négliger, il les décrit minutieusement, comme les ayant observées avec la loupe d'un naturaliste. Si l'on ignorait que le spiritualisme n'a pas rencontré d'athlète plus vaillant que saint Thomas, on pourrait mal interpréter sa physiologie. Mais cette physiologie n'est, en fait, aucunement originale, et c'est aux médecins arabes qu'il faut rapporter ce qu'elle a de plus suspect. N'en tenons, pour notre part, aucun compte, et passons rapidement à l'analyse des fragments dispersés qui concernent la nature, les opérations des sens.

Une question préalable est à résoudre. Les sens sont-ils immédiatement en contact avec les objets sensibles, ou ne perçoivent-ils les qualités réelles de

ces objets qu'au moyen de certains intermédiaires, spirituels ou matériels, qui, allant des objets aux sens, comme des messagers, des représentants, des substituts, *vicarii*, transmettent au sujet sentant et pensant des images plus ou moins fidèles de la vérité? Comme on a souvent parlé de ces corpuscules intermédiaires, comme, d'ailleurs, ils jouent un rôle important dans quelques systèmes anciens ou modernes, nous ne pouvons passer outre sans demander à saint Thomas ce qu'il en pense. Mais, pour que cette questiou soit bien comprise, disons d'abord, en peu de mots, ce qu'on a coutume d'entendre par les agents intermédiaires de la perception.

On les appelle espèces sensibles, et l'on suppose que toute espèce sensible vient, comme agent extérieur, mouvoir les organes du corps, déterminer la sensation et concourir ainsi pour une part notable à la génération des idées intellectuelles. Mais d'où cette forme prend-elle son origine? Ici l'on fait intervenir Dieu, les anges, les vertus célestes, qui, suivant quelques docteurs, dégagent les espèces des choses mêmes, leur attribuent une sorte d'être et les envoient vers les sens comme de sincères interprètes de la vérité mystérieuse. Suivant d'autres, c'est la lumière qui les produit. Mais cette opinion a tenu peu, car, pour démontrer combien elle est absurde, il a suffi de faire remarquer qu'au sein des ténèbres les plus profondes, le toucher, l'ouïe, l'odorat et le goût sentent, c'est-à-dire reçoivent des espèces. La conjecture la plus généralement acceptée est que les espèces sensibles sont des émanations des corps, qui, parties de ces corps, leur cause efficiente, franchissent l'espace avec une telle rapidité qu'on ne peut les arrêter au passage,

s'introduisent par les organes sensibles jusqu'au sanctuaire de l'âme, et là coopèrent à l'acte de la perception (1).

On a prouvé surabondamment que cette thèse des espèces sensibles ne peut être mise au compte d'Aristote (2). Albert-le-Grand ne l'a pas non plus inventée. On croit même avoir montré qu'il ne l'a pas acceptée. Le renouvellement de cette vieille erreur serait-il imputable à saint Thomas ? Voici comment il s'exprime au sujet des sens externes : « Le sens est certaine « puissance passive, dont le propre est d'être modifiée « par l'objet sensible externe. Ce qui vient le modifier « du dehors est ce que le sens perçoit en lui-même, « et les puissances sensitives sont distinguées entre « elles selon la diversité des objets qui les modi- « fient (3). » Ce passage ne semble rien contenir qui permette de ranger saint Thomas entre les partisans des entités représentatives. Le docteur Reid et son disciple, M. Dugald Stewart, qui ont fait une guerre sans trève aux fantômes scolastiques, ne s'exprimeraient pas, sur la même question, en d'autres termes. Cependant quel est l'objet extérieur qui vient exercer sur les sens cette action déterminante ? Est-ce tout le composé ? Est-ce seulement une partie de composé, c'est-à-dire la forme, sans la matière de l'objet ? Questions graves, on le prévoit, et qui peuvent être diversement résolues. Mais, pour procéder avec méthode,

(1) Chauvin, *Lexicon*, verbo *species*.

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 242 et suiv.

(3) « Est sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. » *Summa theol.* part. I, quæst. LXXVIII, art. 3.

observons les problèmes dans l'ordre suivant lequel ils se succèdent.

Dans la phrase que nous venons de reproduire, saint Thomas paraît bien rejeter l'hypothèse de ces particules insensibles auxquelles certains docteurs du moyen-âge ont attribué tant d'influence sur les organes des sens, et, en effet, après avoir poursuivi très-patiemment une curieuse enquête en d'autres parties de la même *Somme*, M. Rousselot nous atteste n'y avoir trouvé rien de favorable à cette hypothèse réprouvée. Cependant cette justification, confirmée par M. Montet (1) et par M. Ch. Jourdain (2), ne semble pas universellement acceptée. Efforçons-nous d'expliquer ce qui n'a peut-être pas été bien compris.

L'inventeur véritable des corpuscules intermédiaires, saint Thomas l'a connu, l'a nommé ; c'est Démocrite : *Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones* (3). Notre docteur a trouvé ce renseignement historique dans le traité *De divinatione per somnum*, et, après avoir fait remarquer qu'Aristote s'est fermement déclaré contre toutes les chimères de l'école atomistique, il renouvelle, pour son compte, la même déclaration : « Démocrite, dit-il, et les autres « naturalistes confondaient les sens et l'entendement... « Rien ne s'oppose à ce que les objets sensibles, qui « sont hors de l'âme, aient une action quelconque sur « le composé. Avec Démocrite, Aristote admet que les « opérations des organes sensibles ont pour cause « l'impression produite sur les sens par les objets ;

(2) L. Montet, *Mémoire sur S. Thomas d'Aquin*, p. 47. (Extr. du t. II des *Mémoires* de l'Acad. des Sciences morales et polit. Savants étrangers).

(3) *Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 312.

(1) *Summa theol.* part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

« mais il veut que cette impression soit l'effet de cer-
« taine opération, et non pas, comme l'assure Démo-
« crite, d'une émanation (1). » Le principe de la sensation est quelque chose du dehors : voilà, suivant saint Thomas, ce que reconnaissent à la fois Aristote et Démocrite. Mais Démocrite prétend que l'objet extérieur envoie vers les sens quelque émanation de lui-même et que la sensation est produite quand cette émanation est reçue. Aristote déclare, au contraire, que la sensation résulte d'une action directe de l'objet sur le sujet. Ce sont bien deux systèmes, et, sans hésiter, saint Thomas adhère à celui d'Aristote. Voilà ce que M. Rousselot nous paraît avoir très-bien prouvé (2). La thèse des entités corpusculaires serait, d'ailleurs, dans la doctrine de saint Thomas, en désaccord avec le reste. Après avoir refusé d'admettre qu'il existe quelque part, dans les sphères subalternes, aucune forme séparée de la substance composée, il n'aurait pu sans se contredire expliquer le mystère de la perception par le moyen de ces invisibles, qui, n'étant ni des substances ni des manières d'être propres à la substance, ne sont conséquemment d'aucune façon, ne sont rien (3). En lui parlant de l'espèce sensible quelques interprètes d'Aristote le jetaient dans un em-

(1) *Ibid.*

(2) *Etudes sur la philos. du moyen-âge*, t. II, p. 250 et suiv.

(3) C'est une observation fort sage d'Arnauld, parlant de Malebranche : « Puisque cette manière de philosopher... lui est une raison convaincante de rejeter, comme une invention de gens oisifs la supposition d'une forme substantielle..., ce lui en devait être une aussi de rejeter comme une pure imagination, encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces êtres représentatifs qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes. » *Des vraies et des fausses idées*, ch. VII.

barras dont il s'est habilement tiré. Ne pouvant l'accepter comme une représentation de l'objet réalisée hors de cet objet, il l'a définie ce qu'est l'objet lui-même considéré comme moteur des puissances sensitives. Ainsi la thèse de l'espèce sensible est entrée dans le système de saint Thomas sans en troubler l'économie. Ayant à s'expliquer sur cette espèce, il devait l'admettre comme la définition de l'objet en tant que moteur à l'acte de la perception, et nullement comme une représentation de l'objet réalisée hors de l'objet lui-même. Tels sont, en effet, les termes dans lesquels il s'exprime.

Mais connaissons-nous toute la doctrine de saint Thomas sur les opérations des facultés sensibles et des facultés intellectuelles de l'âme, parce que nous avons appris qu'il ne souscrit pas à la thèse réaliste des intermédiaires subtils ? Non, sans doute. Et ne nous importe-t-il pas d'en apprendre davantage ? Cela nous importe assurément. Ainsi, par exemple, nous sommes très curieux d'entendre la réponse que saint Thomas doit faire à la question déjà posée : quel est l'objet perçu par les sens ? Est-ce toute la chose, matière et forme, telle qu'elle est dans la nature ? Ou bien n'est-ce que la figure propre ou la forme de cette chose ? Saint Thomas a compris la gravité de cette question : « Quelques-uns, dit-il, ont pensé que l'es-« pèce d'une chose naturelle en est seulement la for-« me, et que la matière n'est pas partie de l'espèce. « Mais à ce compte, la matière n'entrerait pas dans la « définition des choses naturelles (1). » Voilà ce que dit saint Thomas. Il nous prouve, en s'exprimant de la

(1) Quæst. LXXXV, art. 1.

sorte, qu'il avait du moins entrevu les conséquences que poursuit l'idéalisme critique, et qu'il désirait mettre à l'abri de toute argumentation négative sa doctrine touchant le premier degré de la connaissance. En effet, si la matière est exclue de la définition de l'espèce sensible, l'objet senti n'est plus que la forme de l'objet réel, et, cette forme étant universelle, la perception de l'individuel est impossible. Voilà un syllogisme devant lequel s'ouvre l'abîme. Saint Thomas s'empresse d'établir que, suivant la juste observation d'Aristote, il n'y a de commerce possible qu'entre les semblables ; donc, poursuit-il, la sensation étant une opération à laquelle participent à la fois, quant au sujet, les sens du corps et l'énergie propre de l'âme (1), de là concluons que le moteur à l'acte est à la fois, quant à l'objet, la matière et la forme, en d'autres termes toute la substance. Cela est fort bien pensé, fort bien dit. Il est à peine besoin de le faire remarquer.

Allons au-delà. Nous savons que saint Thomas considère l'espèce sensible comme inséparable, en tant que réelle, des objets naturels ; nous savons, en outre, que la sensation est par lui définie la perception de cette espèce par les organes des sens ; mais nous ne sommes encore, pour ainsi parler, qu'au vestibule de l'âme, et nous ne pouvons nous y arrêter. De ce qui précède il résulte qu'il y a deux manières d'être pour l'espèce sensible : dans les objets, dont elle est le tout perceptible ; dans l'âme, où elle est le tout conceptuel de l'objet perçu par les puissances sensitives. Demandons maintenant à saint Thomas si c'est la véritable

(1) « Sensum posuit (Aristoteles) propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

forme et la véritable matière de l'objet qui sont reçues par l'âme sensible ? Il est clair, pour employer avec Malebranche (1) le langage de l'école, que l'espèce « impresse » n'est que la similitude de l'espèce réelle ; aussi, bien que cette espèce soit imprimée sur l'appareil sensible par la matière et la forme réunies, on doit dire, répond saint Thomas, que ce que reçoivent les sens du corps est une forme dégagée de toute matière : *Forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro* (2). Les sens perçoivent donc non pas la couleur, mais la couleur de l'or, c'est-à-dire l'image du composé, et, au propre, ils ne reçoivent que l'image ou la forme de l'objet, car toute perception résulte d'une abstraction, non d'une absorption. Soit ! mais dire de l'espèce reçue par les sens qu'elle est une similitude, est-ce simplement dire que toute perception est l'idée vraie d'une réalité ? Une explication est ici nécessaire. En effet, qu'est-ce qu'une idée ? Quand les cartésiens la nomment une modalité fugitive du sujet, identique à la perception même, ils n'en expliquent pas la nature concrète. Mais, cette nature concrète, l'a-t-elle ? ne l'a-t-elle pas ? C'est une question diversement résolue. Tenir pour la nature concrète des idées, c'est supposer que toute perception accomplie laisse dans l'âme une image d'elle-même, une image douée de quelque entité permanente, qui subsiste objectivement à l'égard du sujet pensant. Saint Thomas adhère-t-il à cette définition des idées ? Voilà le point

(1) *Recherche de la vérité*, livre III, ch. II.
(2) Prima *Summæ*, quæst. LXXXIV, art. I.

où notre docteur commence à parler un langage très-différent de celui d'Aristote, et, une fois sorti de la voie péripatéticienne, hélas ! il ne la retrouvera plus.

Plusieurs historiens ont cru devoir chercher dans la théologie de saint Thomas les raisons dissimulées de toutes ses décisions philosophiques. Ainsi la maîtresse du logis aurait dicté tout ce qu'aurait écrit sa servante. A notre avis, ces historiens ont mal jugé saint Thomas. Quand sa raison et sa foi ne s'accordent pas, il a coutume de leur demander des concessions réciproques. En certains cas, il est vrai, c'est la raison qu'il amène à faire les plus grands sacrifices, mais non dans tous les cas. Quand, d'ailleurs, il n'y a pas désaccord entre la raison et la foi, quand elles font ensemble échange de bons offices, c'est toujours le philosophe qui prête le plus et le théologien le moins. Quelquefois même la chose prêtée cause du préjudice à qui l'a reçue sans défiance. Ainsi nous allons faire voir comment les fausses opinions du philosophe sur les idées humaines ont conduit le théologien à de fausses conjectures sur la nature mystérieuse des idées divines.

Les objets externes, dit saint Thomas, impriment leur image sur les sens externes, et ces images, ces empreintes, étant déposées sur l'appareil sensible, y sont recueillies par le sens commun, sens interne dont les fonctions sont amplement décrites dans le *Traité de l'âme* (1). Recueillies par le sens commun, la fantai-

(1) Voici comment, pour sa part, saint Thomas le définit : « Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu... Sed discernere album a dulci non potest neque visu neque gustu, quia oportet quod qui inter aliqua discernit utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad terminum communem omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXVIII, art. 4.

sie, ou, pour mieux dire, l'imagination, *phantasia sive imaginatio*, les retient et les soumet ensuite au jugement, *vis æstimativa*, dont la charge est d'apprécier les qualités des objets d'après ces empreintes et finalement de les transmettre au trésor de la mémoire : *Vis memorativa est thesaurus quidam hujusmodi intentionum*. Ainsi les facultés extérieures de l'âme sensible sont les cinq sens ; les facultés intérieures, au nombre de quatre, sont le sens commun, l'imagination, le jugement et la mémoire (1). Saint Thomas donne beaucoup d'importance à ces distinctions psychologiques. Nous n'avons pas le loisir d'en entreprendre la critique. Ce qui nous intéresse, dans cette distribution des rôles entre les facultés internes de l'âme sensible, c'est que la matière de leurs opérations est à tous les degrés l'espèce sentie, c'est-à-dire l'empreinte, l'image de l'objet. Or, qu'on relise le *Traité de l'âme* ; non-seulement Aristote y repousse cette théorie des êtres intermédiaires que le docteur Reid et son école ont prétendu mettre à son compte (2) ; mais si l'on y recherche en outre l'hypothèse des entités conceptuelles ou des idées-images de saint Thomas, nous pouvons affirmer, après M. Barthélemy Saint-Hilaire (3), qu'on ne l'y trouvera pas : « En observateur parfaite-« ment fidèle, il a constaté des faits, il n'en a pas « inventé ; devant le grand mystère de la perception, il « s'est arrêté avec une prudence que n'a point dépas-« sée la prudence écossaise (4). » Saint Thomas n'a pas même soupçonné les motifs de cette réserve ;

(1) Quæst. LXXIX, art. 4.
(2) Aristote, *Traité de l'ame*, I, ch. II, art. 2.
(3) Préface du *Traité de l'ame*, p. 22 et suiv.
(4) *Ibid.*, p. 23.

après avoir pris soin de placer le premier acte de la sensation hors des atteintes du scepticisme, il n'a pas su se rendre compte de la perception sans admettre ces portraits, ces copies des objets, à l'occasion desquels doit s'élever plus tard une si vive controverse.

Antoine Arnauld, au chapitre IV de son traité *des vraies et des fausses idées*, expose de la manière la plus claire, la plus satisfaisante, l'origine et le véritable caractère de la doctrine des idées représentatives. Ayant commencé par être des enfants, les hommes n'ont d'abord tenu compte que de la vue corporelle. Plus tard, après avoir constaté qu'on connaît diverses choses dont les sens extérieurs ne rendent pas témoignage, ils ont imaginé que l'âme a des perceptions qui lui sont propres, acquises au moyen de sens intérieurs dont ils se sont employés à définir les attributions et la manière d'agir. Or, les organes du corps voient les objets présents, ou les images de ces objets réfléchies dans un miroir, et comme il ne s'agissait pas d'expliquer, par l'hypothèse des yeux de l'âme, la connaissance des objets présents, connaissance obtenue par les yeux du corps, mais bien celle des objets absents, on s'est laissé conduire par une fausse et mensongère comparaison, à penser que l'âme voit ces objets, en leur absence, sur une sorte de miroir psychique, qui en a reçu et qui en conserve l'empreinte. « Il ne leur en a pas fallu davantage, ajoute Arnauld, « pour se faire un principe certain de cette maxime : « que nous ne voyons par notre esprit que les objets « qui sont présents à notre âme ; ce qu'ils n'ont pas « entendu d'une présence objective, selon laquelle « une chose n'est objectivement dans notre esprit « que parce que notre esprit la connaît, de sorte que

« ce n'est qu'exprimer diversement la même chose
« que de dire qu'une chose est objectivement dans
« notre esprit (et, par conséquent, *lui est présente*) et
« qu'elle est connue de notre esprit. Ce n'est pas ainsi
« qu'ils ont pris ce mot de *présence;* mais ils l'ont
« entendu d'une présence préalable à la perception de
« l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire, afin qu'il fût
« en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient
« trouvé, à ce qui leur semblait, que cela était néces-
« saire dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite
« dans l'autre principe, que, tous les corps que notre
« âme connaît ne pouvant pas lui être présents par
« eux-mêmes, il fallait qu'ils lui fussent présents par
« des images qui les représentassent (1). » Voilà donc
l'origine de cette décevante théorie. Nous ne voulons
pas reproduire ici tous les arguments qu'on a fait valoir contre elle. Qu'il nous suffise de dire que la polémique d'Arnauld contre les fausses idées, habilement
continuée par le docteur Reid et par son école, bat et
réduit à néant toute la doctrine de saint Thomas sur
les modes de la perception. A la vérité, c'est là ce
qu'ont prétendu contester M. Rousselot et M. Montet ;
mais, comme on va le voir, ces estimables historiens
se sont ici trompés.

Ils ont bien prouvé sans doute que saint Thomas
n'accepte pas les espèces sensibles des épicuriens,
c'est-à-dire les images des corps prises pour des
atômes localisés dans l'espace intermédiaire ; mais ils
n'ont pas été plus loin, comme si le principal effort
de la dialectique écossaise n'avait pas été dirigé
contre l'espèce sentie, contre le *fantasma* d'Avicenne

(1) A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV.

et des thomistes, imputé sans raison par le docteur Reid au sagace et prudent Aristote. « Si par idées, « nous citons M. Cousin, on entend quelque chose « de réel, qui existe indépendamment du langage, et « qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit, « je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de « réel que les choses, plus l'esprit et ses opérations, « savoir ses jugements. Viennent ensuite les langues, « qui créent en quelque sorte un nouveau monde, « spirituel et matériel à la fois, ces êtres symboli- « ques qu'on appelle des signes, des mots... Les idées « ne sont pas plus réelles que les propositions et « elles sont aussi réelles qu'elles ; elles ont toute la « réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstrac- « tions auxquelles le langage impose une existence « nominale et conventionnelle. » Ainsi s'exprime M. Cousin, dans son éloquente censure de la philosophie de Locke, et, si nous ne saurions adhérer sans quelques réserves à toutes les parties de cette censure, assurément on ne nous verra pas retourner à la thèse des idées-images pour expliquer l'acte de la perception. Nous est-il démontré que les autres explications sont encore moins satisfaisantes, et que, parmi toutes les conjectures ultérieurement proposées, aucune ne peut être acceptée comme supérieure à la critique? Eh bien ! il nous reste à dire avec Voltaire, cité fort à propos par M. Dugald Stewart (1), qu'il faut renoncer à pénétrer ce mystère. Il y en a bien d'autres que la science elle-même nous a fait reconnaître et que nous nous sommes résignés, suivant ses conseils, à ne pas aborder ! Quoi qu'il en soit, nous venons de prouver, en citant M. Cousin, que, sur cette question

(1) *Essai philos.*, p. 114 de la trad. de M. Huret,

des espèces mentales, les déclarations de la philosophie moderne sont très-franchement nominalistes. En définissant l'idée ce qui n'existe pas indépendamment du langage, elle écarte tous les équivoques, elle dissipe toutes les illusions. Oui, sans doute, elle confesse qu'elle ne saurait expliquer ce qu'elle n'explique pas. Mais cela ne vaut-il pas mieux que de persévérer en d'incompréhensibles erreurs ?

Cependant il y a dans l'esprit, ajoute saint Thomas, autre chose que des fantômes, que des images sensibles. Ces fantômes, ces images ne se rencontrent qu'au degré subalterne de la connaissance. Élevons-nous maintenant à la région supérieure de l'âme, proprement appelée le domaine de l'intelligence. Les idées étant reçues par les sens, recueillies par l'imagination et mises en dépôt par la mémoire, l'intelligence, c'est-à-dire le principe actif par excellence (1), évoque ces idées en l'absence des choses, et, les ayant comparées, combinées, elle produit, comme résultat de ses opérations, des idées nouvelles, c'est-à-dire les idées générales, universelles, les universaux *post rem*. Nous n'avons pas oublié cet axiôme : « Le semblable « est seul apte à recevoir le semblable ; *Receptum est* « *in recipiente per modum recipientis.* » Or, l'intellect n'a rien de corporel. C'est l'énergie suprême de l'âme ; il ne concourt en rien à ce qui s'accomplit dans la région sensible. Aussi ne pourra-t-il recevoir les espèces, les formes, les idées, si ce n'est dégagées de toute matière, de tout mouvement, de toute particularité. Nous reprenons ici l'analyse de la *Somme* à la question 84 de la première partie, pour reproduire les

(1) *Summa theol.*, part. 1, quæst. LXXIX, art. 2.

conclusions et les démonstrations de saint Thomas dans l'ordre qu'il a cru devoir leur assigner.

Au témoignage d'Aristote, les anciens philosophes, ou, pour mieux parler, les Eléates, voyaient le monde plein de corps périssables, qui, par leur mobilité constante, échappaient à toute définition. Platon, venant après eux, rechercha scrupuleusement et prétendit avoir trouvé quelque point fixe sur lequel on pouvait enfin édifier avec confiance un système, une science des choses. Cette base platonicienne est, suivant Aristote, l'idée séparée. On sait déjà que saint Thomas ne croit pas au monde intermédiaire. Il ne reconnaît pas, d'ailleurs, que Platon ait dû nécessairement recourir à cette hypothèse. C'est ce qu'il dit expressément : *Hoc necessarium non est.* N'est-il pas, en effet, démontré qu'il y a dans l'intellect des idées générales, immatérielles, auxquelles la raison croit avec la plus parfaite sécurité, avec la plus inébranlable certitude (1). Et ce qui suffit à la raison ne suffit-il pas à la science, qui n'est qu'une des formes de la raison ?

Mais c'est une autre et grave question que celle-ci : d'où viennent ces idées générales, universelles ? Ne sont-elles pas naturelles, innées, *naturaliter inditæ ?* Ou bien doit-on croire qu'elles procèdent de ces espèces, de ces fantômes immatériels, mais non dégagés de toutes les conditions de la matière, qui se sont introduits dans l'âme sensible suivant le mode que nous avons décrit ? On négligeait cette question au XIIe siècle, ou plutôt, si l'on en soupçonnait déjà l'importance, on ne la traitait néanmoins qu'incidemment,

(1) *Summa theol.*, part. 1, quæst. LXXXIV, art. 1.

comme venant après celle de la nature des genres, et, suivant que l'on tenait pour ou contre la réalité des substances universelles, on disait simplement que l'universel *post rem* vient de l'observation des choses individuelles de même espèce ou de l'observation des universaux individuellement réalisés. Mais, au XIII[e], commencent de grands débats sur l'origine de ces idées. Enfin l'on a clairement compris que l'affaire n'intéresse pas seulement la logique, qu'elle intéresse encore, et peut-être davantage, les autres parties de la science. Efforçons-nous d'exposer fidèlement l'opinion de saint Thomas, et, puisqu'elle a pu sembler à Duns-Scot (1) et même à Zabarella (2) tout autre qu'au docte cardinal de Gaëte (3), avançons-nous avec la plus grande circonspection dans ce sentier difficile.

L'âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Telle est la première question que saint Thomas se propose, et il y répond ainsi. Dieu, comme étant la première cause, ce qui veut dire comme étant toutes les choses virtuellement, oui, Dieu connaît toutes ces choses par sa propre essence. Mais il jouit seul de ce privilège, qui n'appartient pas à l'âme humaine ; la propre essence de l'âme humaine est nativement une table rase, où elle ne peut rien voir puisqu'il n'y a rien. La seconde question est celle-ci : la connaissance que l'âme humaine a des choses lui vient-elle d'espèces ou idées innées, que l'essence de cette âme apporte avec elle, comme un sujet ses attributs nécessaires : *Utrum anima*

(1) Scotus in primum *Sentent.*, dist. III, c. VII.

(2) Zabarella, *De spec. intell.*, cap. VII.

(3) Thomas de Vio Cajetanus, *Comment. in prim. Summæ*, quæst. LXXIX, art. 2.

intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas? La réponse de saint Thomas à cette question est absolument négative : *Anima, cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.* Notre docteur est donc un adversaire des idées innées. Mais on ne se contente probablement pas de savoir qu'il repousse ce système ; on est sans doute curieux de connaître comment il motive la conclusion que nous venons d'énoncer. Il a lu dans le *Livre des causes* que toute intelligence est pleine de formes ; il sait en outre, l'ayant appris d'Aristote, que Platon assimile la science et le souvenir. Voici donc de quelle manière il argumente contre Platon et ses disciples : « Puisque la forme est principe d'action, il faut que « la chose soit à l'égard de la forme principe d'action « ce qu'elle est à l'égard de l'action même. Si, par « exemple, s'élever en haut vient de la légèreté, il « faut que ce qui s'élève en haut seulement en puis- « sance ne soit léger qu'en puissance, et, d'autre part, « que ce qui s'élève en haut en acte soit léger en « acte. Or, nous voyons qu'en un certain moment « l'homme n'est connaissant qu'en puissance, soit en « ce qui touche les sens, soit en ce qui touche l'intel- « lect. L'acte survenant, l'homme recueille les sensa- « tions que lui procure la présence des objets sensi- « bles ; alors il entre en possession des notions intel- « lectuelles qui lui sont communiquées ou qu'il acquiert « lui-même. D'où il suit que l'*âme dont le propre est « de connaître* » (*anima cognoscitiva;* autre forme de l'âme, autre nom qui n'a pas été admis dans le vocabulaire de la philosophie moderne) « est en puis-

« sance tant à l'égard des similitudes qui sont princi-
« pes de sensation qu'à l'égard des similitudes qui sont
« principes d'intellectualisation. Ainsi l'opinion d'Aris-
« tote est-elle que l'intellect, au moyen duquel l'âme
« connaît, ne possède pas certaines idées, *species,*
« données par la nature, *naturaliter inditas*, mais
« qu'il est en puissance capable de posséder toutes les
« idées. Or, comme ce qui possède la forme en acte
« peut être quelquefois empêché d'agir suivant la
« vertu de cette forme, comme, par exemple, l'objet
« léger peut être empêché de s'élever en haut, Platon
« a supposé que l'intellect est naturellement doué de
« toutes les espèces intelligibles, mais que son union
« avec le corps est un obstacle aux manifestations de
« son actualité. Cette supposition ne semble pas accep-
« table. Premièrement, si l'âme a naturellement la con-
« naissance parfaite de toutes les choses, il ne semble
« pas possible qu'elle perde le souvenir de cette con-
« naissance naturelle au point d'ignorer même
« qu'elle la possède. Aucun homme, en effet, n'oublie
« ce qu'il sait naturellement, comme ceci : que le tout
« est plus grand que sa partie, *et alia hujusmodi.* Le
« dire de Platon est encore plus invraisemblable, si
« l'on admet, comme cela a été déclaré ci-dessus (1),
« que l'essence naturelle de l'âme s'unit au corps. Il
« est, en effet, inadmissible que l'opération naturelle
« d'une chose soit entravée par sa nature propre.
« Secondement, ce qui démontre de la manière la plus
« évidente la fausseté de cette thèse, c'est que, par la
« privation d'un sens on est privé de la connaissance
« des choses qui sont perçues au moyen de ce sens ;

(1) Quæst. LXXVI, art. 1.

« ainsi l'aveugle-né n'a pas la moindre notion des cou-
« leurs. Or, cela ne serait pas si les idées de tous les
« intelligibles étaient fournies par la nature à l'intel-
« lect de l'âme. Donc il faut dire que l'âme ne connaît
« pas les choses corporelles par des espèces in-
« nées (1). »

Saint Thomas pouvait s'en tenir à cela. Nous le comprenons très bien; nous avons, comme il semble, toute sa doctrine sur l'origine des idées, et nous croyons qu'il n'a plus rien à nous apprendre à ce sujet. Mais, en scolastique, il ne suffit pas de démontrer par deux ou trois arguments, réputés invincibles, ce que l'on suppose être la vérité ; il faut ensuite combattre toutes les objections qui s'avancent les unes après les autres, en ordre de bataille, la première, la seconde, la troisième, etc., etc., présentées par divers interlocuteurs, souvent imaginaires ; il faut, après les avoir combattues et vaincues, établir la parfaite concordance de la conclusion principale avec les conclusions précédentes ou subséquentes ; enfin, il faut, dans un résumé triomphal, prouver que toute opinion contraire à celle qu'on professe est nécessairement une opinion déraisonnable. Saint Thomas se demande donc, après avoir combattu la thèse platonicienne de la réminiscence, si les espèces intelligibles ne sont pas introduites, en quelque sorte importées dans la région de l'âme par les formes séparées. C'est une supposition qu'il rejette aussitôt après l'avoir faite. Par l'intervention des formes séparées dans les opérations de

(1) *Summa theol.*, lib. 1, quæst. LXXXIV, art. 3. On s'explique mal comment on a pu, sans tenir aucun compte de cette déclaration formelle, associer saint Thomas aux partisans des idées innées. C'est pourtant ce qui a été fait, comme nous l'atteste M. Combes : *Psychologie de S. Thomas*, p. 465.

l'entendement la raison personnelle serait totalement supprimée. A quelle misérable condition serait donc soumise la créature de Dieu ! Non, dit saint Thomas, « les espèces intelligibles par lesquelles l'âme conçoit « n'émanent pas des formes séparées (1). » Vient ensuite cette question : *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis* ? C'est une question très intéressante. Si la réponse de saint Thomas est dégagée de toute équivoque, nous allons apprendre exactement jusqu'où va son conceptualisme . « Je réponds, dit-il, avec saint Augustin, au « chapitre second de son traité de la *Doctrine chré-* « *tienne* : Si ceux que l'on nomme les philosophes ont, « par hasard, avancé des propositions vraies et qui « s'accommodent à notre foi, il faut leur arracher ces « vérités comme à d'injustes possesseurs, et savoir « en faire usage ; car il y a, dans les doctrines des « gentils, certaines fictions mensongères et supersti- « tieuses que doit abandonner chacun de nous en « sortant de la société des gentils. Et que fit, en con- « séquence, saint Augustin ? Nourri de la doctrine des « platoniciens, il en conserva ce qui lui sembla s'ac- « corder avec les articles de notre croyance et en « modifia ce qu'il trouva contraire à ces articles. Or « Platon, comme nous l'avons dit, supposait que les « formes des choses, qu'il appelait les idées, subsis- « tent par elles-mêmes, séparées de la matière, et il « disait que notre intellect connaît toutes les choses « par participation avec ces formes. Mais comme il « semble opposé à la foi que les formes des choses « subsistent par elles-mêmes, sans matière, hors des « choses, comme l'ont avancé les platoniciens, disant

(1) *Summa theol.*, lib. I, c. LXXXIV, art. 4.

« que la vie, la sagesse, sont par elles-mêmes et sont
« des substances créatrices (ainsi que nous l'appre-
« nons de saint Denys, chapitre onzième de son livre
« des *Noms divins*), Saint Augustin a rejeté les idées
« platoniciennes, pour dire qu'il existe dans l'intelli-
« gence divine des raisons, *rationes*, de toutes les
« choses créées, que toutes les choses sont formées
« suivant ces raisons, et que, suivant ces raisons,
« l'intelligence humaine connaît toutes les choses.
« Lors donc que l'on demande si l'âme humaine con-
« naît toutes les choses dans leurs raisons éternelles,
« il faut dire qu'il y a deux manières de connaître une
« chose dans une autre. La première consiste à voir
« dans un objet connu, comme à voir dans un miroir
« les choses qui s'y reproduisent. Or, l'âme humaine,
« en cette vie, ne peut ainsi voir toutes les choses
« dans leurs raisons éternelles. Cette manière de con-
« naître n'appartient qu'aux bienheureux, qui contem-
« plent Dieu et toutes les choses en lui. La seconde
« manière consiste à connaître une chose dans une
« autre comme dans le principe de la connaissance.
« Ainsi l'on dit que l'on voit dans le soleil ce que l'on
« voit par le moyen du soleil. En ce sens, l'âme con-
« naîtrait toutes les choses dans leurs raisons éter-
« nelles, étant en communication avec ces raisons...
« Mais comme, pour acquérir la science des choses
« matérielles, il nous faut, outre la lumière intellec-
« tuelle, ces espèces intelligibles que nous recevons
« des choses, il suit de là que la connaissance de
« toutes les choses matérielles ne nous est pas donnée
« simplement par la participation, par la communica-
« tion des raisons éternelles...(1) » Telle est la décla-
ration de saint Thomas.

La question était : à quel degré de certitude peut s'élever la raison, et quelle notion elle peut avoir de la vérité absolue ? Il nous répond par cette conclusion : *In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective, in præsenti statu, sed causaliter ;* c'est-à-dire la raison humaine ignore ce que sont objectivement, dans la pensée divine, les idées suivant lesquelles la volonté toute-puissante a façonné les choses, mais elle sait de science certaine que ces idées y résident comme causes nécessaires des phénomènes. Nous ne nous croyons pas en droit de lui demander plus. Se trouvant en face d'une école dogmatiquement sensualiste, Leibniz ne doit accepter l'axiôme *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, qu'après avoir fait cette notable réserve, *nisi ipse intellectus* ; de même saint Thomas, environné de réalistes outrés, de contemplatifs, de mystiques qui voient tout en Dieu, c'est-à-dire dans les raisons éternelles, leur accorde qu'en effet l'intellect, tirant son origine, comme lumière naturelle, de la lumière incréée, accomplit les opérations qui lui sont réservées sans le concours de la sensibilité ; mais il a soin d'ajouter que, pour voir et pour comprendre les choses, il faut que l'intellect interroge les sens. Son opinion est donc au fond celle de Leibniz (1) ; mais l'argumentation de l'un diffère de celle de l'autre, en ce que Leibniz a besoin de prouver

(1) C'est une observation que nous retrouvons dans la thèse d'un jeune docteur, ravi trop tôt à l'étude, à la science, M. Georges-Henri Bach : « Plurimum et nimis fortasse noster (Thomas) favere videtur, dum concedit omnem cognitionem a sensu oriri : rem vero attentius si considerare velis, mox fatebere hanc doctrinam de cognitione fere ad Leibnitzianum illud redire : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* » *Divus Thomas, De quibusdam philosophicis quæstionibus ;* Rouen, 1836, in-8°.

à des sensualistes l'antériorité de l'intellect en puissance, tandis que saint Thomas, ayant devant lui de tout autres interlocuteurs, doit établir contre eux la postériorité de l'acte par lequel l'intellect devient, suivant Aristote, les choses mêmes qu'il pense.

Cela dit, il faut démontrer la vérité de la proposition. Qu'avait à faire Leibniz dans son cas particulier ? Il avait à justifier sa réserve, en faisant voir qu'il existe dans l'entendement certaines idées dont l'origine n'est pas suffisamment expliquée lorsqu'on a dit qu'elles viennent des sens. Pour saint Thomas, il doit convaincre les platoniciens et les averroïstes de son entourage que si l'intellect est par lui-même, indépendamment de son commerce avec l'âme sensible, il ne commence, toutefois, à former les idées générales, dégagées de toutes les conditions de la matière, qu'après avoir reçu de cette âme des notions actualisées déjà par elle, comme représentant l'individualité propre de chacun des phénomènes. C'est là ce qui est l'objet de l'article 6 : *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus ?* Or, dans cet article, après avoir expliqué de nouveau comment, à son avis, l'esprit recueille, par le moyen des sens, les notions des choses sensibles, saint Thomas expose ainsi, d'après Aristote fidèlement interprété, la théorie de l'abstraction : « C'est un principe établi par Aristote que l'intel-
« lect agit sans la participation du corps. Rien de
« corporel ne peut déposer une empreinte sur une
« chose incorporelle ; c'est pourquoi, suivant Aristote,
« la seule impression des choses sensibles n'est pas
« suffisante pour causer une opération intellectuelle ;
« il faut encore quelque chose de plus et de plus noble,
« l'agent étant, dit-il, plus noble que le patient. Ce

« n'est pas, comme Platon le prétend, que nos opéra-
« tions intellectuelles soient uniquement causées par
« l'influence de certaines choses supérieures. Cet
« agent supérieur et de plus noble nature, il l'appelle
« l'intellect agent. Or, nous avons dit plus haut (1) que
« la fonction de l'intellect agent est de rendre intelli-
« gibles en acte, au moyen de l'abstraction, les fan-
« tômes reçus par les sens. Donc l'opération intellec-
« tuelle est au premier degré, pour ce qui regarde les
« fantômes, causée par les sens; mais comme les
« fantômes ne suffisent pas pour mettre en mouvement
« l'intellect patient, comme il faut qu'ils deviennent
« intelligibles en acte par le fait de l'intellect agent,
« on ne peut dire que la sensation soit la cause totale
« et parfaite de l'intellection ; elle est plutôt, en quel-
« que sorte, la matière de la cause (2). » Cela est clair.
La sensation, selon Aristote et selon saint Thomas, donne les idées des choses, des choses telles qu'elles sont dans la nature, des choses individuellement subsistantes, mais accompagnées en cet état de tous leurs appendices formels. Ces idées étant pro-

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXIX, art. 3 et 4.

(2) « Intellectum posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream, et ideo, ad causandum intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est nobilius patiente, ut ipse dixit. Non autem ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit. Sed illud superius et nobilius agens vocat intellectum agentem; de quo supra diximus, quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo ut materia causæ.» *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

duites, étant devenues des fantômes, c'est-à-dire certaines choses conceptuelles déjà douées d'un certain acte entitatif, la portion supérieure de l'entendement, l'intellect les reçoit, les combine, et, passant alors de la puissance à l'acte, il devient les choses mêmes qu'il intellectualise et leur attribue sa propre actualité. Ainsi le fantôme, ou l'idée sensible, n'est pas la cause totale de la formation des idées générales ; il n'en est que la cause partielle, ou plutôt il n'en est que la matière. C'est l'intellect qui, pris en lui-même, en est le principal opérateur. Cependant n'est-il pas possible que l'intellect forme de lui-même des idées générales, sans faire usage des fantômes, et soit alors la cause totale de ces universaux? Saint Thomas s'adresse finalement cette question, et il y répond en des termes qui nous intéressent au plus haut point. « Je réponds « que, dans ce bas monde, où notre intellect est uni à « un corps passible, il ne peut produire aucun acte « intellectuel s'il ne s'est d'abord tourné vers les fan- « tômes. De cela nous avons deux preuves évidentes. « Voici la première : l'intellect étant une énergie qui « ne fait usage d'aucun organe corporel, jamais son « action ne serait empêchée par la lésion de quelque « organe corporel, s'il lui était possible d'agir sans le « concours actif de quelque puissance faisant elle- « même usage d'un organe corporel. Or, qui fait usage « des organes corporels ? Les sens, l'imagination et « les autres énergies qui dépendent de la partie sen- « sitive. Il est donc manifeste que l'intellect ne saurait « entrer en activité, qu'il s'agisse de recevoir une « notion nouvelle ou d'employer une notion antérieu- « rement acquise, sans le concours actif de l'imagi- « nation et des autres énergies. Nous voyons, en effet,

« que, la lésion d'un organe empêchant l'activité
« de l'imagination, comme chez les frénétiques, ou
« celle de la mémoire étant pareillement empêchée,
« comme chez les gens tombés en léthargie, il est
« impossible de comprendre même les choses dont on
« avait antérieurement acquis la notion. Voici mainte-
« nant notre seconde preuve. Chacun peut expérimen-
« ter en lui-même que, s'il s'efforce de concevoir
« quelque chose, il se forme certaines images en
« manière d'exemples, dans lesquelles il observe ce
« qu'il s'applique à concevoir. C'est pourquoi, lorsque
« nous voulons faire comprendre quelque chose à
« quelqu'un, nous lui proposons des exemples dont il
« puisse se former des images qui l'aident à compren-
« dre. La raison de cela, c'est que la puissance de
« connaître est en rapport proportionnel avec l'objet à
« connaître. Ainsi, pour l'ange, qui est absolument
« incorporel, l'objet propre de son intelligence est la
« substance intelligible séparée du corps, et c'est par
« cet intelligible qu'il conçoit les choses matériel-
« les. Mais l'objet propre de l'intelligence humaine,
« unie au corps, est la quiddité, je veux dire la nature
« incorporée à la matière et c'est par cette nature
« qu'elle parvient à la connaissance des choses visi-
« bles, même à une connaissance quelconque des
« choses invisibles. Or la condition de cette nature est
« de ne pas exister hors de la matière corporelle ; la
« nature de la pierre n'est pas hors de cette pierre, la
« nature du cheval n'est pas hors de ce cheval, et
« ainsi du reste. Donc, la nature de cette pierre ou de
» toute autre chose matérielle ne peut être connue
« vraiment, complètement, que comme existant en une
« chose particulière. Or c'est par le sens et l'imagina-

« nation que nous percevons le particulier. En consé-
« quence, pour que l'intellect comprenne en acte son
« propre objet, il est nécessaire qu'il se tourne vers
« les fantômes, afin d'observer la nature universelle
« existant au sein des particuliers. Si, au contraire,
« l'objet propre de notre intellect était une forme
« séparée, ou si les formes des choses étaient, comme
« le prétendent les platoniciens, ailleurs que dans les
« particuliers, notre intellect n'aurait pas toujours
« besoin, pour entrer en action, de se tourner vers les
« fantômes (1). »

(1) « Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam ; unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata ; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturam in visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod non est absque materia corporali ; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari

Quand des explications aussi concluantes nous sont données avec cette sincérité, nous n'avons qu'à les recueillir. Voici donc la doctrine de saint Thomas. L'intelligence est par elle-même, en elle-même ; c'est une qualité de l'âme qui, naturellement, n'a rien de commun avec la sensibilité. Mais, avant d'être actualisée, cette qualité n'est qu'en puissance, à l'état virtuel : elle peut agir, elle doit agir, elle doit exercer les fonctions dont on l'a chargée, mais elle ne les exerce pas encore. Que faut-il pour qu'elle passe de la puissance à l'acte ? Il faut qu'elle soit invitée par l'imagination à former les idées qu'elle peut seule former, c'est-à-dire les idées générales. Point d'idées générales qui n'aient été précédées dans l'esprit par un certain nombre d'idées particulières ; point d'idées innées, point de notions *a priori*, point de ces intuitions premières que Malebranche a nommées des visions en Dieu. Quand l'âme sera dégagée de cette enveloppe de chair, l'objet de la connaissance sera changé pour elle ; n'étant plus une partie du composé, n'étant plus contrainte de faire usage pour voir d'un organe, d'un instrument matériel, elle pourra contem-

existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata. » *Summa theol.* part. 1, quæst. LXXXIV, art. 7. C'est ce que nous retrouvons dans la *Somme contre les Gentils* : « Intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipit, et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. » *Summa contra Gentes*, lib. I, c. III. M. Bach a recueilli de nombreux passages de saint Thomas dans lesquels la même doctrine est constamment développée. *D. Thomas, De quibusdam philos. quæst.*, p. 11, 12, 13 appendicis.

pler immédiatement les intelligibles tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire tels qu'ils sont en leur cause, en Dieu ; mais, dans ce monde, dans cette vie, *secundum præsentis vitæ statum*, il n'y a pas une opération de l'intelligence qui n'ait été précédée par une opération des sens : *Impossibile est aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.* Et il ne s'agit pas seulement ici, sous le nom d'idées propres à l'intelligence, de ces concepts universels, qui (presque tout le monde l'accorde) sont le produit commun d'une abstraction et d'un jugement; saint Thomas ajoute que si, durant son séjour ici-bas, l'âme ne saurait connaître, sans le concours des sens, aucune des qualités inhérentes aux choses sensibles c'est encore par les sens que lui parvient certaine notion, *cognitio aliqualis*, des choses invisibles.

On apprécie l'importance de cette déclaration. Il faut cependant, pour bien la comprendre, admettre quelques réserves, deux au moins. La première est la distinction de la raison et de la foi, distinction souvent faite dans les écrits de saint Thomas. La science de la foi, la théologie, considère Dieu d'abord, puis les choses, images vivantes mais imparfaites de la divinité ; quant à la philosophie, c'est après avoir étudié les choses qu'elle va vers Dieu. De là deux sciences, ayant chacune leur méthode particulière. Il est évident que, selon saint Thomas, la méthode des théologiens est préférable à toute autre ; cependant, il ne faut pas, dit-il, dédaigner celle des philosophes, car elle peut beaucoup contribuer à faire accepter les dogmes auxquels la foi commande de croire (1). Or,

(1) *Summa contra Gentes*, lib. II, c. IV. — *Summa theologiæ*, p. I, quæst. I, art. 4.

quand saint Thomas nous représente le mode suivant lequel l'intelligence arrive à la notion des choses, même des choses invisibles, il n'entend parler que des opérations propres à l'instrument philosophique, à la raison; ainsi dit-il que la raison s'élève de telle et de telle manière jusqu'à certaine connaissance des substances séparées. Mais il ne supprime pas, qu'on y prenne garde, le domaine de la foi; il ne prétend pas que l'intelligence, appuyée sur la sensation, parvient à l'extrême limite de toute connaissance. Non, sans doute ; par la foi l'âme connaît avec bien plus de sûreté, plus de certitude, que par la raison. (1)

(1) M. Carle résume en ces termes quelques passages de la *Somme contre les Gentils :* « Les choses sensibles, desquelles la raison humaine tire le principe de sa connaissance, retiennent en elles-mêmes quelques vestiges de l'incitation divine, en tant qu'elles ont l'être et la beauté. Ce vestige imparfait est bien insuffisant pour nous manifester la substance de Dieu, car les effets ont, à leur manière, la ressemblance de leurs causes, puisque l'agent fait son semblable, sans que, cependant, l'effet arrive toujours à la parfaite ressemblance de l'agent; donc, la raison humaine, pour connaître les vérités de la foi, qui n'est connue qu'à ceux qui voient la divine essence, peut en recueillir quelques vraisemblances, qui ne suffisent pas cependant à former une preuve démonstrative de ces vérités, ou à les rendre compréhensibles par elles-mêmes. Il est cependant utile que la raison de l'homme s'exerce dans ce genre de preuves, etc., etc. » *Hist. de la vie et des ouvr. de saint Thomas*, p. 402. Quelles sont, suivant saint Thomas, les limites réciproques de la philosophie et de la théologie ? C'est là une question que s'est proposée M. Bach, dans son excellente thèse qui a pour titre : *Divus Thomas de quibusdam philosoph. quæst.* On y trouve un grand nombre de passages des deux *Sommes* qui se rapportent à cette question. Les plus significatifs sont ceux-ci : « Theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam *principalis*, et utitur *in obsequium sui* omnibus aliis scientiis, quasi usualis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariæ artis, quæ est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinæ, quæ est sanitas. Unde medicus imperat pigmentario, et utitur pigmentis ab ipso factis ad suum finem; ita ut, *cum finis totius philosophiæ sit infra finem theologiæ et ordinatus ad ipsum*, theologia debet omnibus aliis scientiis *imperare*, et uti eis quæ in eis traduntur. » (In lib. I, *Sent.* Proslog.) — « In doctrina philosophica, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de

L'autre réserve concerne la nature même de l'intelligence. Si grande que soit la part contributive des sens dans la formation de toutes les idées, les sens ne sont que passifs, l'âme est active, et c'est en vertu de cette activité qu'elle voit d'abord les objets présents, qu'elle s'en forme ensuite des images, et qu'enfin elle en abstrait les notions universelles. Ainsi que l'on ne confonde pas l'idéologie thomiste avec le sensualisme dogmatique. Ce sont là deux doctrines très-différentes. Pas plus pour saint Thomas que pour Leibniz le *Nisi ipse intellectus* n'est un vain mot.

Mais nous avons à faire encore une autre observation sur le fragment cité. On a vu saint Thomas placer au terme de la sensation l'idée de la chose individuelle, individuelle comme cette chose ; de plus on l'a vu définir cette idée quelque entité représentative et permanente. Le sens a reçu l'empreinte de la chose ; façonnée par l'imagination, cette empreinte est devenue l'idée, mise en dépôt dans le trésor de la mémoire. Postérieurement, quel que soit le mobile de l'acte nouveau qui va se produire, cette idée, vicaire des choses, cette entité, ce fantôme se présente à l'intellect qui n'est encore qu'en puissance et le provoque à s'actualiser. Dès qu'il s'actualise, une forme nouvelle est produite, et cette forme est l'idée intellectuelle (1).

Deo : in doctrina vero fidei, quæ creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, prima est consideratio Dei et postmodum creaturarum, et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, quæ, se ipsam cognoscens, alia intuetur. » (*Summa contra Gentes*, lib. II, c. iv.)

(1) Voici, sur cette génération des idées, un complément d'explications qui nous semble avoir sa place ici : « Dicit August. (12 sup. Gen.) : Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. Non autem eam in seipso faceret si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit... In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quæ sensum a

Or, cette idée, qui, sous plusieurs rapports, diffère du fantôme, a cela de commun avec lui qu'elle est privément quelque essence distincte de la chose pensée, de l'espèce intelligible, de l'acte même par lequel l'intellect a cessé d'être en puissance, et qu'elle persiste, à la manière d'un sujet, dans tous les changements. Si

sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur. *Responsio.* Dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum, et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum... Actio rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad fantasiam, sive imaginationem ; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti. Ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quæ sensu percipiuntur componendo ea et dividendo, sicut imaginamus montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem, non autem ab hoc quod ex se ipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu : et sic patet quod intellectus agens est principale agens quod agit rerum similitudines in intellectu possibili ; fantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti. Multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu quam imaginatio. » *Quodlibeta,* quodlib. VIII, c. III.

Les intermédiaires de l'intellection s'échelonnent dans cet ordre : «... In visione intellectiva triplex medium contigit esse. Unum, sub quo intellectus videt quod disponit eum ad videndum ; et hoc est nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videtur, et hoc est species intelligibilis quæ intellectum possibilem determinat ; et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est nisi quo aliquid videtur, et hoc res est aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem in quo oculus aliquam rem videt. » Quodl. VII, art. 1.

le texte même des passages cités n'établit pas cette doctrine avec une suffisante clarté, si l'on hésite encore à reconnaître que les quiddités des choses, reproduites au sein de l'intellect, y possèdent, suivant saint Thomas comme suivant Malebranche (1), des « propriétés « réelles, » qui les distinguent soit de l'intellection, soit de toutes les autres idées du même genre qu'elles, il faut lire le fragment suivant du traité *De intellectu et intelligibili :* « Quatre choses peuvent être obser-« vées dans les opérations de l'intellect : première-« ment l'objet réel de l'intellection, secondement l'es-« pèce intelligible par laquelle l'intellect passe de la « puissance à l'acte, troisièmement le fait d'intellec-« tualiser, quatrièmement le concept intellectuel. Ce « concept diffère des trois autres choses. Il diffère de « l'objet intellectualisé, parce que cet objet est hors « de l'intellect, tandis qu'un concept intellectuel n'est « pas ailleurs que dans l'intellect; remarquons, en « outre, que la chose intellectualisée est la fin où « tend le concept intellectuel, car l'intellect se forme « une idée de cette chose pour la connaître. Le con-« cept diffère encore de l'espèce intelligible. En effet, « l'espèce intelligible, par laquelle l'intellect devient « actif, est considérée comme le principe d'action de « l'intellect, puisque tout agent n'agit que sous l'im-« pulsion de quelque forme, principe nécessaire de « son action. Enfin, le concept diffère de l'action de « l'intellect, qui est le fait d'intellectualiser, en ce que « ce concept, considéré comme le terme de l'action, « est quelque chose de réalisé par cette action même. « Ne voit-on pas l'action de l'intellect aboutir soit à la « définition d'une chose, soit à une proposition affirma-« tive ou négative ? Or, ce concept de l'intellect s'appelle

« proprement, en nous, un mot, puisqu'il est ce qu'ex-
« prime le mot extérieur. D'où il suit que le mot inté-
« rieur ne signifie ni la chose intellectualisée, ni l'es-
« pèce intelligible, ni l'acte de l'intellect, mais le
« concept au moyen duquel il se rapporte à la chose
« intellectualisée (1). » C'est précisément contre cette distinction de l'intelligible, de l'intellection et du verbe intellectuel qu'Arnauld argumente avec tant de succès lorsqu'il réfute Malebranche ; c'est contre cette actualité propre, permanente, des idées abstraites que le docteur Reid et les philosophes de son école ont si vivement et si sagement protesté ; c'est enfin cette fausse idéologie qui, ramenée sur la scène par le fougueux Joseph Priestley, a été de nouveau mise en pleine déroute par Emmanuel Kant, et semble aujourd'hui désavouée par tout le monde, même par les physiciens.

Telles sont donc les prémisses de la psychologie

(1) « Notandum quod intellectus intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, secundo ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, tertio ad suum intelligere, quarto ad conceptiones intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem, ipse enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt etiam conceptio a specie intelligibili ; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omnis agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione intellectus quæ est intelligere, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quiddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam ; hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum, hoc est enim quod verbo exteriori significatur ; vox enim interior neque significat ipsam rem intellectam, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem. » *De intellectu et intelligibili* ; Opusc. LIII, in tom. XVII *Operum S. Thomæ*.

thomiste. Nous pourrions insister encore sur quelques détails ; mais cela serait jugé superflu. Voici maintenant quelles conséquences saint Thomas déduit lui-même de ces prémisses. L'intellect, n'étant l'acte d'aucun organe corporel, ne peut intellectualiser les choses matérielles que par voie d'abstraction (1). Il reçoit des formes pour actualiser d'autres formes. Celles qu'il reçoit sont les espèces intelligibles. L'espèce intelligible est, à l'égard de l'intellect, ce par quoi il pense et non ce qu'il pense. Qu'on le remarque bien, car, si cette espèce était ce que pense l'intellect, il résulterait de là que, cette espèce étant dans l'âme, l'âme penserait sa propre pensée, et que toute connaissance serait purement subjective. L'espèce intelligible vient du fantôme, lequel vient de la sensation, laquelle vient des choses, et le produit de l'acte intellectuel, différent de son principe, est l'espèce intellectualisée, *species intellecta : Et sic*, ajoute saint Thomas, *species intellecta secundario est quod intelligitur, sed id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo* (2) Maintenant, suivant quel mode se forme chacune des idées ? On a dit que la connaissance de l'individuel précède toujours et nécessairement la connaissance de l'universel. Mais saint Thomas a trop scrupuleusement étudié les méthodes de la raison pour n'avoir pas reconnu que toute perception distincte d'un objet est précédée par une notion confuse, *cognitio indistincta*, de laquelle l'esprit dégage ensuite ce qu'il affirme de cet objet. Or, une notion confuse est universelle et non pas singulière. Saint Thomas le reconnaît, et il définit cette notion ou

(1) *Summa theol*, part. I, quæst. LXXXV, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.

plutôt cette aperception quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte. Ainsi la sensation est antérieure à l'intellection ; c'est convenu ; mais toute sensation est universellement confuse avant d'être achevée, avant d'être l'acte qui la termine, c'est-à-dire cette idée individuelle de la chose sentie que saint Thomas nomme le fantôme ; de même, l'intellection ne deviendra l'idée claire, précise, absolument distincte de toute autre, qui, pour citer un exemple, répond au mot « humanité, » que par un travail de l'intelligence dégageant tout le propre de l'humanité de la notion antérieure et confuse de l'animalité (1).

(1) *Ibid.*, art. 3. Voir, sur la même proposition, divers autres passages de la *Somme*, le Commentaire de saint Thomas sur les livres de la *Trinité*, de Boëce, et M. Carle, *Histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas*, p. 365. Saint Thomas a été regardé, même par les critiques modernes, comme l'inventeur de cette distinction entre la connaissance confuse et la connaissance déterminée. Qu'il nous suffise de l'énoncer et de faire voir qu'elle ne contredit en rien la thèse de saint Thomas sur la manière d'être de la substance. L'objet de la sensation est par lui-même ce qu'il est, et il est nécessairement individuel ; mais les organes de la sensation ne sont pas assez vifs, assez prompts, pour atteindre l'acte final, la dernière raison d'un objet, aussitôt qu'il se présente : si cet objet est à quelque distance, la première notion qu'on en recueille est plus confuse encore. Voilà ce que fait observer saint Thomas, et à bon droit. Mais il ne faut pas chercher, dans cette critique sagace de la faculté de connaître, un argument en faveur des essences universelles. Il faut simplement s'en tenir à ce que Mazzoni déclare à ce sujet : « Sensus, ut potentia quædam determinatur ab objecto tanquam a termino proprio; quod quidem objectum procul dubio est semper quid universale. Color enim terminans potentiam visivam est universale; quod dico de sono terminante potentiam auditivam, et sic de aliis. Non est itaque dubium sensum, ut est potentia quædam, per universale objectum determinari. Quo ad *sentire* dicimus quod, si sumatur ratione termini, semper esse singularis. Sensus enim, in operatione, sive passione sua, recipit prius notionem quamdam confusam et indeterminatam, quam ope intellectus deinde ita absolvit ut in singulare terminet... Color itaque, qui a visu percipitur in visionis principio est natura illa indeterminata, vel illud speciei rudimentum quod deinde temporis progressu absolvitur. Ergo visus prius universale quam singulare cognoscit..... Sentire ergo etiam si sit universalis in rudimento, in termino tamen semper est singularis. Vel dicamus cum Gaetano quod sentire est ipsius singularis, quia si sensus

En outre, l'âme se connaît elle-même. Quant à la connaissance que l'âme a d'elle-même, il faut observer que l'intellect n'étant du genre des substances intelligibles qu'au titre d'être en puissance, il ne peut conséquemment se connaître par sa propre essence. Ce qui le revèle à lui-même, c'est l'acte dont il est le sujet. Il se voit en action, élaborant des espèces et formant des concepts ; donc il existe. Voilà ce qui distingue l'intelligence humaine de l'intelligence divine. Celle-ci contemple, en effet, sa propre essence, et en elle toutes les choses qui en procèdent, toutes les choses nées et à naître. Si la thèse des platonisants était fondée, si l'intellect humain était actuellement déterminé par certaines formes intelligibles séparées, il aurait conscience de lui-même, de sa nature, de ses énergies propres, sans qu'il lui fût nécessaire d'être mis en rapport avec les objets externes par la présence d'un fantôme venu de la sensation. Mais cette thèse étant rejetée, notre docteur est en droit de dire que l'intellect serait dans l'impossibilité de se connaître si les objets externes n'existaient pas (1). La raison première de toute intellection est, en effet, l'objet externe, sans qui point de sensation et en conséquence point d'intellection.

Enfin, l'intellect ne connaît pas seulement les objets

prius cognoscat magis commune quam minus commune, ut etiam exposuit D. Thomas, illud tamen commune quod sensus prius percipit non est commune in seipso sed in suis individuis, id est cognoscitur prius individuum rei magis communis quam individuum rei minus communis, ut hoc corpus quam hoc vivum, et hoc animal quam hic homo. Et proinde sentire est singularis, quia semper concernit individuum et singulare.... Observandum tamen aliud esse universale quod est sensitivæ cognitionis principium, aliud universale quod est intellectivæ comprehensionis finis. » J. Mazonius, *De univer. Aristot. et Platonis philos.*, p. 103.

(1) Quæst. LXXXVII, art. 1.

matériels et lui-même ; ses vertus intuitives l'appellent encore vers une région supérieure, vers la patrie des substances éternelles. Que peut-il donc en apprendre? Cette « connaissance quelconque », *aliqualis cognitio*, des choses divines, que, selon saint Thomas, la raison est capable d'acquérir sans la foi, où commence-t-elle, où finit-elle ? L'expérience nous enseignant que l'homme ne peut, en ce monde, rien apprendre que par les sens, il est clair qu'il ne saurait connaître en elles-mêmes des substances immatérielles, que les sens ne voient pas, ne touchent pas (1). Telle est la première conclusion de saint Thomas, à laquelle est conforme la seconde : « La quiddité de la chose matérielle, que « l'intellect abstrait de la matière, étant d'un tout « autre ordre que les substances immatérielles, il nous « est défendu d'arriver par la connaissance des sub- « stances matérielles à l'intelligence parfaite des sub- « stances immatérielles (2). » Cependant il a été dit que la perception des choses sensibles produit quelque connaissance de ces choses supersensibles dont l'âme ne saurait avoir ici-bas une notion complète. Cette connaissance est formée par analogie. C'est donc par analogie que, suivant saint Thomas, la raison conçoit la matière séparée de la forme, la forme séparée de la matière, et, bien au-dessus de toutes les formes subalternes, celle de qui toutes procèdent, Dieu. On a souvent abusé de l'analogie. Saint Thomas ne pouvait guères se défendre de commettre cet abus. Il lui est, toutefois, moins souvent reprochable qu'à son subtil contradicteur, le patron de l'école franciscaine. C'est Duns-Scot qui, perdant tout-à-fait la voie de la

(1) Quæst, LXXXVIII, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.

vérité, n'a plus considéré comme objet de la science, même de la science naturelle, que des fictions plus ou moins analogues aux objets réels de la connaissance. Saint Thomas est allé quelquefois jusqu'au bord de l'abîme, et les épais nuages qui s'élevaient des profondeurs de cet abîme ont alors obscurci sa vue ; Duns-Scot, pris de vertige, s'est précipité dans le gouffre. Voici donc comment saint Thomas a jugé que l'intelligence humaine peut, par analogie, définir l'intelligence de Dieu : « Il est facile, dit-il, de concevoir en « Dieu plusieurs idées, sans que cela répugne à sa « simplicité. Il faut seulement considérer que l'œuvre « est dans l'esprit de l'ouvrier comme ce qui est « conçu (*sicut quod intelligitur*) et non comme la « forme par laquelle il le conçoit, c'est-à-dire comme « la perception qui est la cause formelle, pour ainsi « parler, de ce que l'esprit aperçoit actuellement son « objet ; car l'idée d'une maison est dans l'esprit de « l'architecte comme une chose qu'il connaît, et à la « ressemblance de laquelle il doit faire la maison ma- « térielle qu'il a résolu de bâtir. Or il n'est pas contre « la simplicité de l'entendement divin qu'il connaisse « plusieurs choses ; mais il serait contre cette simpli- « cité qu'il les connût par plusieurs perceptions. Ainsi « il y a plusieurs idées en Dieu comme conçues par « Dieu. Et l'on jugera que cela doit être ainsi, en con- « sidérant que Dieu connaît parfaitement son essence, « et que par conséquent il la connaît de toutes les « manières qu'elle peut être connue. Or elle peut « être connue non-seulement en elle-même, mais « aussi en tant qu'elle communique aux créatures ce « qui fait qu'elles lui ressemblent plus ou moins, car « chaque créature a sa forme propre ou sa propre

« nature selon qu'elle participe en quelque chose à la « ressemblance de l'essence divine. En tant que Dieu « connaît son essence comme imitable par une telle « créature, il la connaît comme étant la propre notion « ou raison, ou la propre idée de cette créature. Et « ainsi des autres. On doit donc admettre en Dieu « plusieurs notions ou raisons de plusieurs choses. « C'est ce qui fait qu'on admet en Dieu plusieurs « idées (1). » Voilà le Dieu créé par l'intelligence humaine selon le principe d'analogie. Saint Thomas n'aurait pas dû se laisser aller à ces illusions de la fausse sagesse. A cette question : qu'est-ce que l'essence divine? il avait d'abord répondu, comme un véritable philosophe : *Quid sit divina essentia ignoro; sed scio quod sit supra omne ens* (1). A cette autre question : qu'est-ce que l'entendement divin ? il aurait dû répondre que l'intelligence divine est pour l'intelligence humaine le plus impénétrable des arcanes. Oui, la raison l'affirme et doit l'affirmer, l'être par excellence et Dieu sont synonymes. Mais si la raison franchit sa limite, l'imagination l'entraîne et l'égare. On nous dit : « S'il n'y a aucune ressemblance, aucune « analogie entre notre intelligence, notre être, et l'in« telligence et l'être de Dieu, de quel droit dirons« nous que Dieu est une intelligence et un être ? De « quel droit dirons-nous même qu'il y a un Dieu ? » Cette objection thomiste, reproduite par un docteur de ce temps, a-t-elle bien la gravité qu'on lui suppose? Quoi ! Nous n'avons pas le droit de croire en Dieu parce que nous refusons de le faire à notre image !

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. xv, art. 2. Nous reproduisons, avec quelques changements, la traduction qui a été faite de ce passage par A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch. xiii.

Voilà des philosophes qui, devant l'ineffable mystère de la suprême cause, s'arrêtent confondus, nomment Dieu ce qu'ils ignorent, et se prosternent avec le plus libre respect devant ce foyer de lumière et de vie que leurs faibles yeux ne peuvent contempler ; eh bien ! plus bas ils s'inclinent, plus durement on les qualifie ; et d'un ton décisif on leur dit encore : « Pour faire Dieu « trop grand, vous en compromettez l'existence. Si « Dieu ne peut être connu positivement par la raison, « c'en est fait de la raison et de Dieu (2).... » Ainsi, la preuve en est fournie, ces pieux philosophes sont des athées sous le masque. Ce qu'ils appellent la plus nécessaire des affirmations n'est qu'une négation dissimulée. Que l'on nous permette d'être sensibles à cet outrage vraiment immérité. Nous disons de Dieu qu'il est, que toutes ses œuvres le proclament, et nous obéissons humblement à sa loi sans la juger, sans la comprendre. Pourquoi ne pas admettre que cette déclaration est sincère ? En tout cas, on ne réussira jamais à nous persuader qu'on puisse faire Dieu trop grand, que le faire trop grand soit le compromettre, et que, moins familièrement connu par la raison humaine, Dieu ne serait pas.

Que nous reste-t-il à dire sur la doctrine de saint Thomas ? Avons-nous négligé quelque affaire importante ? Avons-nous omis de rappeler quel avait été le sentiment de ce docteur sur quelque problème dont la solution pouvait nous intéresser ? Non, sans doute, nous n'avons pas fait connaître saint Thomas tout entier ; mais cela n'était pas à notre charge. Nous devions fermer l'oreille aux éloquentes homélies du frère

(1) *De ente et essentia*, c. 2.

(2) M. E. Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 1er sept. 1844.

Prêcheur, aux savantes, ingénieuses et profondes dissertations de l'interprète et du théologien, pour n'écouter que le philosophe. Le philosophe entendu, nous n'avons plus qu'à présenter un bref résumé de ses conclusions sur les trois objets principaux de la controverse scolastique, l'universel *in re*, l'universel *post rem* et l'universel *ante rem*.

Sur l'universel *in re* saint Thomas répète ce qu'ont dit Aristote, Abélard, Albert-le-Grand. Rien n'est plus net que ce qu'il déclare à ce sujet. Il n'existe pas de nature commune; ce qui se dit généralement des choses leur appartient au titre de prédicat substantiel et possède la réalité que les choses réelles, les substances, attribuent à tout ce qui leur est inhérent ou adhérent; mais il n'y a pas d'essences universelles dans la nature, parce que, dans la nature, tout s'incorpore à la matière, et que la matière nécessairement déterminée par la quantité, par l'étendue, communique sa détermination propre à tout ce qu'elle supporte, à tout ce qu'elle reçoit. Avant Socrate il y a la forme, la matière de Socrate en puissance de devenir; mais avant Socrate, avant cette substance, il n'y a pas d'autre acte que l'acte divin; le *hoc aliquid* est le premier sujet de toute génération. Dans Socrate, il y a la matière de Socrate, ces os, cette chair, et la forme de Socrate, ce tout d'homme qui est son acte, qui est sa vie, et qui n'est pas ailleurs qu'en lui. Enfin, ce qui se dit de plusieurs est bien sans doute en plusieurs, mais cela n'est pas universellement, cela n'est pas un tout substantiel ayant le nombre pour accident. Voilà donc l'opinion de saint Thomas sur l'universel *in re*. Elle est incontestablement nominaliste; elle n'admet ni la thèse des essences universelles, ni celle du non-

différent, ni celle de la conformité ; elle leur est même diamétralement opposée.

L'universel *post rem* est accepté par saint Thomas comme vraiment universel, suivant l'essence, le nom et la définition. Ainsi, des choses numériquement diverses, matériellement distinctes, l'intelligence recueille des notions similaires et de ces notions combinées elle forme l'idée universelle de tel genre, de telle espèce, de telle unité prédicamentale. L'humanité, la couleur, la bonté, la science, voilà des universaux ; ils viennent des choses, ils sont en quelque manière dans les choses, mais ils n'atteignent que par l'intelligence et dans l'intelligence cette sorte d'essence, dégagée de toute particularité, à laquelle appartient légitimement le nom universel. Cette thèse est celle du conceptualisme. Qui, de nos jours, pourrait se défendre d'y souscrire? Mais, après l'avoir proposée, notre docteur va bien au-delà. Au premier comme au second degré de la connaissance, il trouve des images, des formes représentatives, qui, dit-il, existent vraiment, et remplissent, comme actes produits au sein de leur cause, comme sujets réels, des fonctions propres, déterminées. Cette fiction est réaliste. Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité ; voilà l'axiôme nominaliste, nettement établi par Guillaume d'Ockam, reproduit et si bien développé par A. Arnauld dans sa polémique contre Malebranche (1). Quelle est, au contraire, la tendance reconnue du système opposé? C'est d'ajouter au nombre des êtres le plus grand nombre possible d'abstractions réalisées. Si donc les conclusions de la science moderne sont bien fon-

(1) *Vraies et fausses idées*, ch. I.

dées, et nous avons beaucoup de raisons pour les juger telles, s'il n'y a pas en fait d'autres réalités qui contribuent aux actes divers de la sensation et de l'intellection que l'objet externe, d'une part, et, d'autre part, le sujet pensant, toute l'idéologie de saint Thomas, nous le disons à regret, mais sans hésiter, appartient au réalisme.

Résumons enfin et qualifions sa doctrine sur l'universel *ante rem*. Telle est pour saint Thomas l'intelligence humaine, telle est, dit-il résolûment, l'intelligence divine. Il s'est rencontré, même durant le moyen-âge, plus d'un interprète du *Timée*, qui, séparant les idées divines de leur cause, les a localisées, au titre d'essences universelles, dans un monde imaginé par la fantaisie. Saint Thomas proteste vivement contre ces extravagances de l'ultra-réalisme. Mais quand il se demande ce que c'est qu'une idée divine, il n'hésite pas à réaliser en leur cause toutes les formes qui, par un acte postérieur, doivent devenir réelles au sein des choses. Il voit ainsi dans l'entendement divin, comme éternelles, comme éternellement distinctes les unes des autres, comme universellement multiples, toutes les idées qui sont venues à l'intelligence humaine de la considération des choses créées. Voilà ce qui ne peut être accepté. On s'accorde, en effet, à reconnaître, d'une part, que les idées humaines ne sont pas ce que les suppose saint Thomas, des formes réellement distinctes du sujet pensant et de l'objet pensé, et, d'autre part, qu'il n'est jamais licite d'assimiler ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. Le conceptualisme divin de saint Thomas n'est donc qu'une décevante chimère, ses idées, raisons, formes, exemplaires premiers des choses n'étant que des abs-

tractions réalisées dans l'absolu après l'avoir été dans le contingent.

De tout ce qui précède on doit conclure que la doctrine de saint Thomas ne diffère, sur aucun principe, de celle d'Albert-le-Grand. Elles sont, en effet, conformes ; le disciple est demeuré fidèle à son maitre ; mais il faut reconnaître que saint Thomas a su bien mieux présenter, bien mieux défendre ce système mitoyen, qui, proposé par Albert, fut ensuite accepté par ses confrères en religion comme la créance de leur école. Saint Thomas est beaucoup plus net, plus résolu qu'Albert; il marche d'un pas beaucoup plus sûr et plus libre. Ce n'est pas lui que troublent les subtilités de la dialectique arabe. Toujours en méfiance à l'égard des nouveaux péripatéticiens, connaissant, comme on le voit par sa critique du *Livre des causes,* leurs affinités avec les sectaires les plus mal famés de l'école d'Athènes, il est prompt à se dégager de leurs sophismes dès qu'il en sent l'étreinte. Ce n'est pas lui qui recherche les mots obscurs, les périphrases tourmentées, pour ne pas paraître en désaccord avec le Commentateur. Rien, au contraire, ne l'embarrasse moins que de le contredire ; car, s'il ignore le grec, il a près de lui son confrère, son ami, le docte Guillaume de Moerbeke, qui lui signale les inexactitudes des versions arabes-latines, et rétablit pour son usage les textes mutilés. Saint Thomas est d'ailleurs, et cela dit tout, un logicien plus expérimenté que son maître, qui va plus vite au terme d'une proposition, qui comprend mieux tout ce qu'elle comporte, et si la gloire d'Albert est d'avoir jeté la base de la doctrine dominicaine, celle de saint Thomas est d'avoir construit, d'avoir achevé l'édifice.

Il y a quelques jours, une voix qui doit être entendue par toute l'Église conseillait, ordonnait de remettre à l'étude la théologie de saint Thomas. Il paraît que l'enseignement théologique, compromis par de fausses méthodes, est partout en décadence. Pour le relever, pour rendre à l'Église des prêtres instruits et capables d'instruire les autres, il n'y a, le nouveau pape le déclare, qu'une chose à faire ; il faut recourir à saint Thomas. C'est là certes un glorieux hommage. La philosophie n'étant pas dans un aussi grand péril, il n'y a pas lieu de l'asservir aux décisions de ce docteur. On l'a tenté (1), mais cette tentative n'a pas eu de succès, Que la philosophie reste libre, comme elle a le droit de l'être. Disons toutefois qu'elle manquerait de justice envers le plus sagace, le plus fidèle disciple d'Aristote, en ne reconnaissant pas que personne ne l'avait, avant lui, mieux dirigée dans la voie qu'elle aurait dû ne quitter jamais.

(1) *La philosophie scolastique exposée et défendue*, par le R. P. Kleutgen; 4 vol. in-8.

FIN DU TOME PREMIER DE LA SECONDE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES.

DE CE VOLUME.

Laval. — Imp. E. JAMIN.



